

প্রকাশ : ১৩৬৫

প্রক-সংশোধন : তাকর

প্রকাশক : অরিন্দিৎ কুমার । প্যা'পরাস

২ পদেস্ত্র যিত্র লেন । কলকাতা ৪

মুদ্রক : রাধাবল্লভ মণ্ডল । ডি. বি. প্রিন্টার্স

৪ কৈলাস মুখার্জী লেন । কলকাতা ৬

প্রদাত বাতা-পিতা  
সুপ্রভা চৌধুরী ও বিধুভূষণ চৌধুরীর  
স্মৃতির উদ্দেশে সমর্পিত



## নিবেদন

আপাতবিহীন চারটি আলোচনাকে একই বইয়ে সংকলিত করার শিষ্টদেব যথেষ্ট যত্ন করেছেন তা এই যে আলোচনাগুলি একই পরিকল্পনার অঙ্গ হিসাবে রচিত এবং মূলগত একটি ঐক্যমুখে গ্রন্থিত। চারটি রচনাই বিভিন্ন পত্রিকায় প্রকাশিত হয়েছে এবং প্রায় অপরিসীম আকারেই সেগুলি ছাপা হলো। কলে কোনো কোনো ক্ষেত্রে যুক্তি, তথ্য বা উদ্ধৃতির পুনরাবৃত্তি ঘটেছে—রচনাগুলির বহু পাঠযোগ্যতা বজায় রাখার প্রয়োজনে ইচ্ছাকৃতভাবেই ঐ রকমের সংশোধন করা হয়নি। প্রথম তিনটি রচনার প্রারম্ভিক উপাদান কিংবদন্তী, চতুর্থ রচনার ক্ষেত্রে (প্রাচীন ভারতে যাত্রাগোত্র : সেই সাধারণ লক্ষণের সামাজ্য ব্যাভিচার ঘটেছে—তা-বলে এটিকে দলছুট ভাবার কোনো কারণ নেই। প্রথমত, সাবিত্রী-উপাখ্যানে বরলক সন্তানদের মাংসমাংস খাওয়া হওয়ার যে উল্লেখ রয়েছে, তা-ই আমাদের যাত্রাগোত্র সম্পর্কে অমূল্যভাবে আগ্রহী করেছিল। সে-বিচারে এটি সাবিত্রী-বৈষয়ক আলোচনারই পরিপূরক। দ্বিতীয়ত, কিংবদন্তীর যত্ন করে যাত্রা-প্রাধিকার যে ইতিহাসগুলি পরিষ্কার করার চেষ্টা করেছে, ইতিহাসের কিছু কিছু শাখার উপাদানও যে সেগুলির অমূল্য সামাজিক অবস্থার আভিচার দিকে অঙ্গুলিনির্দেশ করে, আমার প্রাতিপত্তির খাতিরেই সেটা দেখানোর প্রয়োজন ছিল।

বিষয়গুলি সম্পর্কে অমূল্যজ্ঞানের পেছনে প্রারম্ভিক প্রেরণা ছিল নিজের অদল ও তার মানুষকে জানার আগ্রহ, কোনোরূপ জ্ঞানসম্পূর্ণ নয়। সত্যক পাঠক অনাদ্যাসে লক্ষ করবেন যে সমাজবিজ্ঞান-চর্চায় অগুণা যে-সমস্ত পদ্ধতি, প্রকরণ এবং আদর্শ ব্যবহৃত হয়, সেগুলির প্রয়োগ ও আরোপণ আমার আলোচনায় প্রায় অমূল্যস্থিত। তার প্রধান কারণ এই যে, অমূল্যজ্ঞানের প্রথম পর্যায়ে জ্ঞানচর্চায় ক্ষেত্রে নিত্যানুভব যে-সমস্ত চিন্তা-চেতনার সকার ঘটেছে, সেগুলি সম্পর্কে আমি সম্পূর্ণ অনবাকিত ছিলাম। পরবর্তীকালে যখন সেগুলি সম্পর্কে কিছু সচেতন হওয়ার সুযোগ ঘটেছে, ততদিনে আলোচ্য বিষয় নিয়ে আমারও কিছু নিজস্ব ধারণা দৃঢ়মূল হয়ে গেছে এবং সেগুলি যে সর্বথা পরিত্যজ্য, এমন বোধ করিনি।

বইটির আয়তন ক্ষুদ্র, কিন্তু বহুজনের সাহায্যে বাতীত এটুকুও সম্ভব হতো না। অগ্রজপ্রতিম মানবেন্দ্র বন্দ্যোপাধ্যায় ও বহুবর দেবেন দাস রচনাগুলির যত্নসাপেক্ষ



যেতেই উৎসাহ জ্বলিয়ে আসছেন, এ পর্বাণের প্রথম রচনাটি মেঘেন্দ্রবাবুর সম্পাদনাবীন 'পরিচয়'তেই ছাপা হয়েছিল। 'বারোবাস' সম্পাদক অশোক সেন জু উৎসাহ-ই ছেননি, পরবর্তী দুটি রচনা আগ্রহ সহকারে 'বারোবাস'-এ চেপেছেন। বঙ্গা দেব ও পূর্ণেশু পত্নী চতুর্থ রচনাটি সংকুতি সংখ্যা 'প্রতিশ্রুতি'-এ প্রকাশ করেছিলেন। এঁদের কাছে আমার কৃতজ্ঞতার অবধি নেই। অতীতপ্রতিম বাহ্যিকদিন অনবরত ভাগ্যনা না দিলে লেখাগুলি আদৌ হতো না। বিষয়গুলি নিয়ে প্রথমে ইংরেজিতেই লেখার কথা ভেবেছিলাম, কবি শ্রদ্ধা ঘোষই বাংলায় লিখতে উপদেশ দেন। অতীতপ্রতিম ড. বাণীপ্রসন্ন মিশ্র জু তথ্যসংগ্রহের সুযোগই অব্যাহত করে সেন'ন, প্রাসঙ্গিক বহু বিষয় সম্পর্কেও আমাকে অবহিত করেছেন। তথ্যসংগ্রহ ও তথ্য-বিস্তারণে অহরহ সাহায্য করেছেন রানা দেব (করিমগঞ্জ), অব্যাপক বাণীক সাহা ও অব্যাপক বনোজ চক্রবর্তী। অগ্রজপ্রতিম সহকর্মী অব্যাপক বিতাস দাস আমার সমস্ত কাজকর্মেই নিরন্তর উৎসাহ দিয়ে থাকেন। এ-বইটির প্রকাশের ব্যাপারে তিনিই বিশেষ উচ্চম নিয়োজিতেন। এঁদের সকলের কাছেই আমার জ্ঞান অপরিণোদ্য। আন্তরিক কৃতজ্ঞতা জানাচ্ছি করিমগঞ্জের হোলসেল কো-অপারেটিভ সোসাইটির পরিচালকমণ্ডলী ও সাধারণ সভ্যদের, তাঁরা আগ্রহী না হলে এ-বইয়ের প্রকাশ সম্ভবতো বিলম্বিত হতো।

গবেষণামূলক পুস্তক প্রকাশনার ক্ষেত্রে প্যাপিরাস একটি সুপরিচিত নাম। এ-বইটি প্রকাশ করার দায়িত্ব গ্রহণ করার অধিতম কুমারের কাছে আমি কৃতজ্ঞ।

২ টি

নিবেদন [৭]

সাবিত্রী-সত্যবান : কিংবদন্তীর পুনর্বিচার ১

কার্তিকেয় : প্রতিহত দেবসেনাপতি ৩৯

বৃহন্নলা : উৎস ও পটভূমি ৫৮

প্রাচীন ভারতে মাতৃগোত্র ৮৫



## সাবিজী-সত্যবান : কিংবদন্তীর পুনর্বিচার

সাবিজী-সত্যবানের উপাখ্যানটি সমগ্র ভারতবর্ষেই সুপ্রচলিত জনপ্রিয়। পণ্ডিত্রতা নারীর চূড়ান্ত পরাকাষ্ঠা হিসাবেই সাবিজী স্বীকৃত। ঐ উপাখ্যানের সঙ্গে সংশ্লিষ্ট একটি মেরেলি ত্রুত-উপস্থাপনের উল্লেখ মহাত্মারতেই রয়েছে : “ত্রুত জিরাজিমুন্দির দিবারাজ ত্তাহ তবৎ” (২৫০/৩)। এককালে নিশ্চিতই ত্রুতটি খুবই ব্যাপকভাবে প্রচলিত ছিল, কিন্তু যুগপ্রভাবে সাম্প্রতিককালে তার প্রশাসনিকতার সংকোচন ঘটেছে। দৃষ্টান্তরূপে বলা যায়, কথাসাহিত্যিক বিজুভট্টাচার্য মুখোপাধ্যায় তাঁর ‘হোমিওপ্যাথি’ গল্পে সাবিজীত্রুতের অমূল্যতাকে পটভূমি হিসাবে ব্যবহার করেছেন। কিন্তু ইমানিং সাবিজীত্রুত পশ্চিমবঙ্গে আচরিত হয় না বললেই চলে। বৃহত্তর বঙ্গের পূর্বপ্রত্যন্ত অঞ্চল ক্রীষ্টি ও কাছাড় জেলায় কিন্তু সাবিজীত্রুত একটি অতীব জনপ্রিয় মেরেলি আচার, বিশেষত বর্গহিন্দুদের মধ্যে। সম্ভাব্য সম্ভাব্য সম্ভবপর ক্ষেত্রে ত্রুতটি পালনে আগ্রহী। বিবাহের প্রথম বছরে নববধূর গন্ধে ত্রুত এটা একটা অবশ্যপালনীয় আচার।

মেরেলি ত্রুতগুলির সাধারণভাবেই ত্রুত দিক থাকে, একটা তার বিশ্বাসগত দিক, অপরটা আচারগত। ত্রুতধারিণীদের সঙ্গে আলাপ করলে দেখা যায় যে সাবিজীত্রুতের বিশ্বাসগত দিকটা পৌরাণিক কাহিনীর সঙ্গে সম্পূর্ণ সামঞ্জস্যপূর্ণ। সাবিজীর প্রয়াসে মৃত স্বামী পুনরুজ্জীবিত হয়েছিলেন এবং স্বরাজ্যে তাঁকে শঙ্ক-পুত্রবতী হওয়ার বর দিয়েছিলেন, অন্তএব স্বামীর মঙ্গল এবং সন্তানকামনাই ত্রুতপালনের ঘোষিত লক্ষ্য। মেরেলি মুখে মুখে যে ত্রুতকথা বলেন, তার সঙ্গেও মহাত্মারতে কাহিনীর কোনো অমিল নেই, শুধু মেরেলি একটি বাড়তি তথ্য যোগ করেন। বলা হয় যে স্বামীর থেকে স্বামীর প্রত্যাবর্তনের সময়ে সাবিজী নাকি পশিপর্যন্ত সমস্ত বলদের জোয়াল হুলে দিয়ে এসেছিলেন। তথ্যটি একটু আকস্মিক ঠেকে, কাহিনীর হুল কাঠামোর সঙ্গে এই সংযোজনের বৈসাদৃশ্য রয়েছে। বিশ্বাসগত দিকটা বাদ দিয়ে আমরা যদি সাবিজীত্রুতের সঙ্গে যে রীতিনীতি ও আচরণবিধি আবৃত্তিকভাবেই পালনীয় বলে মনে নেওয়া হয়, সেগুলোর দিকে দৃষ্টিপাত করি, তাহলে দেখব যে কাহিনীর সঙ্গে ত্রুতের আচারগত দিকগুলির বৈসাদৃশ্য আরো প্রকট। বিষয়টি নিয়ে আরো ব্যাপক পর্যালোচনার অবকাশ তখনই পূরি হয়।

ক্রীষ্টি-কাছাড় অঞ্চলে সাবিজীত্রুত প্রতিপালনের সঙ্গে কী-সমস্ত আচারবিধি

প্রচলিত, আলোচনার সুবিধার্থে প্রথমে তার কিকিং বিবরণ দেওয়া প্রয়োজন। জৈষ্ঠমাসের কৃষ্ণ-ত্রয়োদশীতে ত্রুটি শুরু হয়, তিনদিন ধরে চলে। এটা মতান্তরভেদেই বিধি। ত্রুত-সমাপ্তি বটে অস্বাভাব্য তিথিতে। বাড়ির প্রাঙ্গণে অথবা ঘোলা বাগান্ধার তৈরি করা হয় বৃত্তিকানিমিত্ত বেদী, তার চারকোণে চারটি বটগাছের ডাল পোতা হয় খুঁটির মতো, লালসূতা মাতবার ঘুরিয়ে খুঁটিগুলিকে বেঁটন করা হয়। সূতার মধ্যে ফুলিয়ে দেওয়া হয় বটের পাতা, বেদীটি তখন পরিপূর্ণ হয় অরণ্যের সুস্বাদুত্ব প্রতিক্রমে। একটি বটের পাতায় সিঁদুর দিয়ে মাঝিনী এবং আরেকটি পাতায় পিটুঁল দিয়ে আঁকা হয় মতাবান। দুটো চিত্রকে বেদীর দুইপাশে রেখে মধ্যো করলা দিয়ে আঁকা হয় যমরাজার প্রতিকৃতি। বেদীর উপরে থাকে একটি ছোট কাপড়ের পুঁটলি, তার তেতরে থাকবে ১০৮টি ধান। পুঁটলিকে বলা হয় 'বাণা'। ঐ ধান কিন্তু লাললকবিত জমির ধান হলে চলবে না। এ-ক্ষেত্রে ব্যবহার করা হয় আ-রোয়া (স্থানীয় ভাষায় 'করা' বা 'আছড়া') ধান। অর্থাৎ মাত্রে কলস তোলার সময়ে যেতের আশেপাশের আলে অথবা জলা জায়গায় যে ধানগুলো অনবধানতাবশত ছড়িয়ে ছিটিয়ে পড়ে, সে-ধান থেকে যে চারা উঠবে, তার ধান সংগ্রহ করে রাখা হয় ঐ সময়ে ব্যবহারের জন্য। অতাবে পাহাড়ী জমিবেতের ধান দিয়েও চালানো হয়। কারণ জুমচাষে লালল ব্যবহৃত হয় না, ব্যবহৃত হয় খুঁটজাতীয় জিনিস। নৈবেদ্য হিসাবে দেওয়া হয় পাঁচ রকমের কল, পান-হুপারি, রুই ইত্যাদি। এ-ক্ষেত্রেও লাললকবিত জমির কলবুল ব্যবহার সম্পূর্ণ নিষিদ্ধ।

যেহেঁরা নিজেরাই পূজার কাজগুলি নিষ্পন্ন করেন। ইদানিং কোনো কোনো ক্ষেত্রে ত্রাণপূরোহিতও ডাকা হয়, কিন্তু তার জ্বরিকা থাকে নিতান্তই গোণ। বুল কাজগুলি যেহেঁরাই করেন, ত্রুতকথা তাঁরাই বলেন। তিনদিনের অমুষ্ঠান মোটামুটি একই আচারের পুনরাবৃত্তি : ১তমদিনে ত্রুত অস্ত্রে কিছু অমুষ্ঠান রয়েছে। তোরবেলা ত্রুতবারিণী ও তাঁর বাবী স্নান করবেন। বাবী দাঁড়াবেন বেদীর মাঝে মত্রে একটি আসনে, ত্রুতবারিণী তাকে আত্মীয়িকভাবে বরণ করবেন। অতঃপর কাপড়ের পুঁটলিতে বাঁধা ১০৮টি ধান থেকে চাল বের করে বাবীকে খেতে হবে। ঐ দিনই বাড়ির কৃষক-মুনিব, অতাবে যে-কোনো কৃষক নিয়ে আসবে কাঁবে জোহাল-লালল বাঁধা একজোড়া বন্দ, ত্রুতবারিণী মাতবাব জোহালের বাঁধন খুলে দেওয়ার পরই ত্রুতসমাপ্তি বটবে আত্মীয়িকভাবে।

ত্রুতবারিণীকে কিছু বাধানিষেধ (Tabu) পালন করতে হয় ত্রুতের তিনদিন।

চাল-পয় ইত্যাদি শতজাত কোনো খাদ্যগ্রহণ নিষিদ্ধ এক দিন, নিষিদ্ধ লাগলে উৎপন্ন কোনো ফলশ্রুতি গ্রহণও। সমস্ত দিন উপবাসের পর দিনান্তে অত্যাধিকারী ফল ও ছবি খাবেন। এ-দিনাদিন খাবার-সংবাদও নিষিদ্ধ। অতের তিনদিন চাষীরা মাঠে লাগল চানবে না। চতুর্থ দিনে খাবারগ্রহণের পর মধ্যাহ্ন আহ্নারে সংস্কৃতকণ অত্যাধিকারীর সঙ্গে বাধ্যতামূলক। বিয়ের প্রথম বছরে কোনো এত্যাধিকারী যদি কোনো কারণে অত্যাধিকার করতে না পারেন, তবে পরবর্তী বছরে তিনি একা অত্যাধিকার করতে পারবেন না। অন্য কোনো নবোচ্চ বয়স সঙ্গে মিলেই শুধু তা করা সম্ভব।

২

দেখা যাচ্ছে মহাত্মারত-কথিত একটি কাহিনী যদিও অতের পটভূমি রচনা করেছে, কিন্তু অতের আচারগত দিকটার একটা বড়ো অংশই ভুলে রয়েছে কিছু কৃষিজাত সামগ্রী এবং কৃষিক্ষেত্রের আচার। বাবা নবোচ্চ কিছু কিছু কৃষিকাজের সঙ্গে সম্পর্কিত। কেন এমনটি হলো? মহাত্মারতের কাহিনীতে কৃষির উল্লেখস্বাক্ষর নেই, বনবাসী রাজপুত্র আর তপস্বিনী-প্রায় রাজকন্যার গুচিগ্নি দাম্পত্যপ্রণয়ই তার উপজীব্য। যে অতের পটভূমিতে রয়েছে এমন কাহিনী, কাদাফল-মাখা কৃষিকাজের সংস্রব তার সঙ্গে কেমন করে এবং কেনই বা ঘটল। জেমস ফ্র্যাঙ্কার বেশ জোরের সঙ্গে বলেছেন, "Myth and ritual mutual explain and confirm each other".<sup>১</sup> আলোচ্যক্ষেত্রে কিছু উপাখ্যান এবং বর্মচার (ritual) একে অতের ব্যাখ্যা এবং বিজ্ঞেয়নে আপাতদৃষ্টিতে তেমন কোনো সাহায্য করছে না।

বিয়ের অজ্ঞাত দেশের সমাজীয় প্রাচীন উপাখ্যান এবং তাদের সঙ্গে জড়িত বর্মচারগুলি একটু তর্কিয়ে দেখলে কিন্তু পুরো পরিপ্রেক্ষিতটাই পাণ্টে যায়। মিশর, পশ্চিম এশিয়া এবং গ্রীসের পুরাণ কাহিনীতে দেবতার যুগ্ম এবং পুনরুজ্জীবনের অনেকগুলি কাহিনী রয়েছে, সঙ্গে জড়িত রয়েছে কিছু বর্মচারও। সেগুলো কিন্তু সবই একটা বিশিষ্ট ছকের (pattern) মধ্যে পড়ে যায়। দেবা যাদু অবিকার্য ক্ষেত্রেই যত দেবতার প্রাণ ফিরে এসেছে তাঁর প্রিয়া কিংবা অন্য কোনো প্রিয়জনের চেষ্টায়। প্রাচীন মিশরীয় পুরাণে আমরা পার্সি ওসিরিস ও আইসিস-এর কাহিনী। ওসিরিস নিহত হয়েছিলেন তাঁর ভাই সেট (Set) -এর হাতে, তিনি প্রাণ ফিরে পান তাঁর ভগিনী ওবা গ্রী আইসিস-এর চেষ্টায়।<sup>২</sup>

হুসেরীয়<sup>৩</sup> ও ব্যাবিলনিয়ার<sup>৪</sup> পুরাণ কাহিনীতে পাই তমুজকে (অন্ত নাম হোমুজি), যার বৃত্তার পর তাঁর স্ত্রী ইসবার নেমে যান বৃত্তাপুরী পাতালের অভ্যন্তরে। পৃথিবীতে তখন অজন্মা নেমে আসে, নতুনীন কৃষ্ণবীন বহুচ্ছরায় নামে হৃতিক। ইসবার যখন তমুজকে আবার বৃত্তার হাত থেকে ছিনিয়ে আনেন, তুমুয়ার তখনই আবার পৃথিবী ফলে ফুলে ভরে ওঠে। গ্রীকপুরাণে প্যাছ ডিমিটার আর পার্সিফিনের গল্প।<sup>৫</sup> সেখানে অবশ্য এদের সম্পর্ক যাও বেয়ের। পার্সিফিনি গিয়েছিলেন বাগিচার ফুল ফুলতে, পাতালপুরীর রাজা হেডিস তাঁকে চুরি করে নিয়ে যায়। ডিমিটারের জবাবদানেই পরিপুষ্ট হতো পৃথিবীর কৃষ্ণলতাপাতা। সেভাল তাকিয়ে করে পড়তে থাকে। শেষ পর্যন্ত জিউসের হস্তক্ষেপে ঠিক হয় যে পার্সিফান প্রতি বছর ছ'মাসের অস্ত্র ফিরে আসবেন যাতা ডিমিটারের কাছে। ফ্রিজিয়ার পুরাণকাহিনীতে আছে যে প্রকৃতিদেবী সিবিলা বামী আকিস-এর বৃত্তাতে বেদনার মুখবান হয়ে পড়েন এবং প্রকৃতির রাজ্যে নেমে আসে দুর্যোগ।<sup>৬</sup> পৃথিবীতে বসন্তের পুনরাবির্ভাব ঘটে আকিসের পুনর্জীবন লাভের পর। গ্রীক-প্রস্তাবিত সিরিয়ায় পাই এ্যাডোনিসের বৃত্তাতে শোকাভূর; আফ্রোদিতির কাহিনী। সেখানকার মিত্তিক নাটকে সেই বৃত্তা ও পুনরুজ্জীবনের কাহিনী আত্মনীত হতো।<sup>৭</sup> অপর গ্রীক দেবতা ডায়োনিসাসও বৃত্তা ও পুনরুজ্জীবনের ঘটনার সঙ্গে যুক্ত।<sup>৮</sup> প্যালেস্টাইনের রাসনামরা প্রত্নলিপিতে কান্নাইটদের দেবতা বাল এবং দেবা আনাথ এমনই আরেক কাহিনীর নায়ক এবং নায়িকা।<sup>৯</sup> এ-কাহিনীগুলির নানা ধরনের রূপান্তর ও পাঠান্তর রয়েছে এবং এরকম কাহিনীও অল্প অনেক রয়েছে। মূল উপাদান সবগুলোরই মোটামুটি এক।

পণ্ডিতজনরা সকলেই একমত যে মৃত দেবতার পুনর্জীবন লাভের এই কাহিনী-গুলির বিশিষ্ট ও আবৃত্তিক উপাদানগুলি সংগ্রহ করা হয়েছে প্রকৃত জগৎ থেকে পুনরুজ্জীবিত এই সমস্ত দেবতা হচ্ছেন উদ্ভিদ-প্রাণ (vegetation spirit) অথবা নস্ত-প্রাণের (corn spirit) প্রতীক। বিভিন্ন মানবগোষ্ঠীর বিবর্তনের প্রবাহ বিশ্লেষণ করলে দেখা যাবে যে খাদ্য-সংগ্রহের যুগে (food-gathering stage) থাকে তাবা হতো উদ্ভিদ-প্রাণ, কৃষি-আবক্ষারের পর তাকেই ধরে নেওয়া হলো নস্তপ্রাণ হিসাবে। আরেকটু পরের পর্যায়ে নস্ত-প্রাণ আবার পরিণত হয়েছেন নস্তদেবতার (corn god)। ফ্রেডার বলেছেন, “Under the names of Osiris, Tammuz, Adonis and Attis, the people of Egypt and Western Asia represented the yearly decay and revival of life, especially of vegetable life, which they personified as a god who

died and rose again."<sup>১০</sup> অর্থাৎ উদ্ভিদজগতের সাংবৎসরিক ক্রম এবং পুনরায় তার নবপল্লবে বিকশিত হয়ে ওঠা (সেই সঙ্গে কতিপয় শস্যের পুনরুজ্জীবন) — প্রকৃতি ও শস্যজগতের এই বাতাবিক প্রক্রিয়াই এই সমস্ত কাহিনীর জন্ম দিয়েছে।

উদ্ভিদজগৎ ও ফসল উৎপাদনের সঙ্গে সম্পর্ক রয়েছে মানুষের প্রাণধারণের মৌলিক প্রয়োজনের। আদিকাল থেকেই মানুষ চেষ্টা করেছে প্রকৃতিকে নিয়ন্ত্রণ করতে, যাতে প্রকৃতির আচরণের বারাবাহিকতা বজায় থাকে, যাবাসময়ে বর্ষা হয়, পাওয়া যায় প্রয়োজনীয় সূর্যকিরণ, ফসল উৎপাদন যাতে হয় নিবিঘ্ন। সেই নিয়ন্ত্রণেচ্ছা থেকে জন্ম হলো আচার্যভিত্তিক যাদুক্রিয়া বা ritual magic-এর, যার পরিণত ও পরিশীলিত রূপটিই আজ বর্ষ হিসাবে আচরিত হয়। শস্যপ্রাণের প্রতীক এই সমস্ত পুনরুজ্জীবিত দেবতাকে কেন্দ্র করে সেই কারণেই গড়ে উঠেছিল কতকগুলি বর্ষাচার, যার আদি উদ্দেশ্য ছিল জমির উর্বরতা ও ফসল উৎপাদনের বৃদ্ধি। পরবর্তীকালে এই ধারণার সম্প্রসারণ ঘটে এবং এই সমস্ত বর্ষাচারের সঙ্গে জীব ও মানুষের প্রজনন ক্ষমতার বৃদ্ধি বা ব্যাপারটিও জড়িত হয়ে পড়ে। বাই হোক, আমরা যে শস্যদেবতার কথা উল্লেখ করেছি, তাদের কেন্দ্র করে যে-সমস্ত যাদু অনুষ্ঠান ও লোকবিশ্বাস (folk belief) গড়ে উঠেছিল, সে-সম্পর্কে কিছু কিছু তথ্য আমাদের আলোচনার প্রাসঙ্গিক। তথ্যগুলি নেওয়া হয়েছে জোয়ারের *Golden Bough* থেকে।<sup>১১</sup>

জানা যায়, গ্র্যাডোনিদের উৎসবের সময়ে যেহেতু শস্যচূর্ণ থেকে তৈরি করা কোনো খাবার খেত না ('women eat nothing which has been ground in a mill')। সিবিলা দেবীর পূজারিণীরা কটি বা এ আতীর জিনিস খেতেন দেবীর উৎসবের সময়ে। কারণ হিসাবে বলা হতো যে শোকাহতা সিবিলা বামীর হৃদয় ও পুনরুজ্জীবন লাভের সম্ভাবনাই সমস্তটাতে উপবাসী ছিলেন। ওসিরিস সম্পর্কে বলা হতো যে তিনিই মিশরে লাভনের প্রচলন বটিয়েছিলেন, এবং তার পূজার সমরুটোতে দুটো বলদকে আনুষ্ঠানিকভাবে জোহালে আবদ্ধ করা হতো। শস্যচূর্ণের সঙ্গে জল মিশিয়ে অর্ধাং পিটুলি দিয়ে ওসিরিসের প্রতিমূর্তিও আঁকা হতো। গ্রীক ডায়োনিয়াস সম্পর্কে বলা হয় যে তিনিই সর্বপ্রথম বলদের কাঁধে জোহাল-লাভল তুলে দেন। যেসবো কোরিথার ডায়োনিয়াসের যে উৎসব হতো, তাতে ভালির খাওয়া নিষিদ্ধ ছিল। বলা হতো কলটি উৎপন্ন হয় নিহত দেবতার হৃৎকেন্দ্র-নিঃসৃত রক্ত থেকে।

সংখ্যার বিচারে হয়তো খুব বেশি নয়, তবুও গ্রীক-কাছাক অঞ্চলের সাবিত্রী-



অতের আচারের সঙ্গে এই সমস্ত আচার ও লোকবিশ্বাসের এই যে সাদৃশ্য, তৎসদৃশ্য বিচারে তার সন্দেহ কম নয়। নিশ্চিতই এই সাদৃশ্যগুলিকে আপাতিক বলে উড়িয়ে দেওয়া যায় না। এবং এগুলো আরো অর্থবহ হয়ে ওঠে এবং সে-অর্থের সঙ্গে নৃত্যন যাত্রাও যুক্ত হয় যখন দেখা যায় সাবিজী-সত্যাবানের উপাখ্যান ও তৎসংশ্লিষ্ট ধর্মীচারণের সবই এই সমস্ত ধর্মীচারণের সঙ্গেও জড়িত রয়েছে একজন শোকাভুরা নারী ও একজন যুগ্ম এবং পরবর্তীকালে পুনরুজ্জীবিত দেবতা। সমাজবিজ্ঞানীরা বলছেন যে সত্যতার বিকাশের বিস্তার পর্ষায়ে একই ধরনের পটভূমি স্থান-কাল-পাত্রের গতি পেরিয়ে একই ধরনের মানসিক ধ্যান-ধারণার জন্ম দেয়।<sup>১২</sup> সাবিজী-অতের রহস্য নিরসনে এই ক্ষেত্রটির প্রয়োগ তখন অনিবার্য হয়ে ওঠে।

ওসিরািস-আইসিস, তমুজ-ইসখার বা সিবিাল-আজিস-এর কাহিনী ও ধর্মী-চারণের সঙ্গে সাবিজী উপাখ্যান তথা অতের অন্তর্নিহিত সাদৃশ্যটুকু দিয়ে আমরা বুঝতে পারি যে এ সাদৃশ্য শুধু বহিরতের নয়, এর মধ্যে আরো মৌলিক কারণ বিদ্যমান। কসল ও উর্বরতাপ্রসূতির বৃদ্ধির যে-কারণা আইসিস-ইসখার-সিবিাল উৎসবের সঙ্গে সংশ্লিষ্ট, সাবিজীও সেই একই ধরনের কারণসম্বন্ধ ধর্মীচারণ। সাবিজীর কাহিনীর সঙ্গে আপাত-সংযোগ না থাকা সত্ত্বেও কৃষিসংশ্লিষ্ট অস্থানগুলি কেন সাবিজীওতের মধ্যে অঙ্গপ্রতিবিম্ব হলো, তার পটভূমিও তখন স্পষ্টতর হয়। সাবিজীওতের আচার-অস্থানের মধ্যে পরবর্তী অনেক ধ্যান-ধারণার প্রভাব রয়েছে, কিন্তু তার অন্তর্ভুক্তির মধ্যে যে টিকে রয়েছে এদেশের মানুষের আদিম লোকবিশ্বাসের পুণ্যপ্রায় অবশেষ, সে-সিদ্ধান্ত গ্রহণ তখন সহজসাধ্য নয়।

‘সিবিাল, ইসখার, আইসিস যেমন ছিলেন পৃথিবীর দেবায়তন রূপ বা ধরিত্রী দেবীর প্রতীক, সাবিজীকেও যদি তেমনই ধরিত্রী দেবীর (earth goddess) প্রতীক হিসাবে ধরে নেওয়া যায়, তবে সেই যুক্তিধারা অনুসরণ করে আমরা আরো এগিয়ে যেতে পারি। সত্যাবান এখানে তাহলে প্রতিনিধিত্ব করছেন উদ্ভিদ-প্রাণ বা শক্তপ্রাণের, তমুজ-ডায়োনিসাস-এ্যাডোনিসেরই ভারতীয় প্রতিকল্প তিনি। ঘটপাতা ও বৃক্ষজালের ব্যবহার থেকে মনে হয় তাঁর কৃষ্টি হয়েছিল উদ্ভিদ-প্রাণ হিসাবেই। অজ্ঞাত ক্ষেত্রে যেমন হয়েছে, এখানেও তেমন পরবর্তী পর্ষায়ে তাঁর পরিণত হয়েছেন শক্তপ্রাণে এবং বিবর্তনের আরেকটি পরের পর্ষায়ে শক্ত-দেবতা বা corn god-এ তাঁর উত্তরণ ঘটেছে সেই একই প্রক্রিয়ায়। ধরিত্রী তাঁর নিজস্ব প্রয়াসেই শক্তের পুনরুজ্জীবন ঘটায়, তাই সত্যাবানের পুনরুজ্জীবন সাবিজীর প্রয়াসেরই রূপ। ক্ষেত্রারের মতে, আদিম কৃষিজীবীরা বিশ্বাস করত যে শক্তপ্রাণ

বন্ধন হৃত, শত্রুকণা তখন হৃদের রক্ত মাংসের সমতুল।<sup>১৩</sup> ব্রতধারিণীর পক্ষে শত্রুকণা তাই নিষিদ্ধ। নিষিদ্ধ কৃষিকাজও, কারণ নিষেধ শত্রুপ্রাণ পুনর্জীবন লাভ না করা পর্যন্ত কৃষিকাজ নিষফল। শত্রুবীজপূর্ণ কাপড়ের পুঁটলি বা 'বানা' শত্রুর প্রাণশক্তির ধারক, তাই পুনরুজ্জীবিত সত্যাবানের প্রতিজ্ঞা হিসাবে ব্রত-ধারিণীর স্বামী নিজের প্রজননশক্তি বাড়িয়ে নেন শত্রুবীজ গ্রহণের মাধ্যমে। এখানে এসেই শত্রুর উৎপাদনবৃদ্ধির ক'য়নাটি অশুভা-উৎপাদন কায়নার সঙ্গে মিলে মিলে একাকার হয়ে যায়। শাবিজী-সত্যাবানের কাহিনী যে দাম্পত্য প্রণয়ের চরম পরাকাষ্ঠায় পরিণতি লাভ করল, এই সম্ভারিত বাসনার মধ্যেই তার সূত্রটি নিহিত। প্রজনন-শক্তিস্তম্ভিত বাহুবিশ্বাসের (fertility magic) ক্ষেত্রবিশ্তারের এই ধরনের দৃষ্টান্ত প্রাচীন লোকবিশ্বাসে অনেক রয়েছে।<sup>১৪</sup> প্রসঙ্গত উল্লেখ্য যে শত্রুপূর্ণ পুঁটলিকে যে 'বানা' বলা হয়, তাও একান্ত অকারণে নয়। অস্তিত্বানের মতে 'বানা' শব্দটি এসেছে সংস্কৃত 'বণ্ড' শব্দ থেকে, যার একটি অর্থ পুরুষ-জননেন্দ্রিয়। শাবিজীব্রতে জোড়াল কাঁধে বলদের আনুষ্ঠানিক প্রবেশ কেন ঘটল, সে-প্রসঙ্গ আমরা পরে আলোচনা করব।

শাবিজীব্রতের সময়-নির্বাচনটিও লক্ষ্যণীয়। এদেশের স্বাভাবিক প্রধান শত্রু শালধান, জ্যৈষ্ঠমাসই তার বপনবে উপযুক্ত সময়। শত্রুর প্রাণশক্তির পুনরুজ্জীবন ঘটানোর ভক্ত যে বাহু-সংগ্রষ্ট ধর্ম্যচার আচারিত হবে, তার অনুষ্ঠানের জন্য জ্যৈষ্ঠ-মাসই যে উপযুক্ত বিবেচিত হবে, তাতে আর সন্দেহ কি? ফ্রেডার জানাচ্ছেন যে ওসি'রিসের উৎসবও মিশরে পালিত হতো কৃষক যখন বীজবপন করবে, ঠিক তার আগে।<sup>১৫</sup>

সাধারণভাবে হিন্দুধর্ম কৃষিকাজকে খুব সম্মানের দৃষ্টিতে দেখে না। তাছাড়া উৎপাদন-পদ্ধতির পরিবর্তন ও উন্নয়নের সঙ্গে সঙ্গে বাহুবিশ্বাস আচার-অনুষ্ঠানের উপর কৃষিকাজের যে পরবর্তিত্ব ছিল, তারও অনেকখানিই হ্রাস হয়েছে। উপবোধিতা হ্রাসের সঙ্গে সঙ্গে শাবিজীব্রত তার ব্যবহারিক গুরুত্ব হারাল। কিন্তু বস্তুবস্ত রক্ষণশীল অন্তঃপুরচারিণীদের মধ্যে অনুষ্ঠানটি টিকে রইল কিছুটা পরিপ্রেক্ষিত-ব্রষ্ট অবস্থায়। এজন্যভাবে টিকে রয়েছে আরো অনেক মেয়েলি আচারই তাদের আদিম প্রকরণ নিয়ে। অপরদিকে পুনরুজ্জীবিত দেবতা ও জীবনদাত্রী দেবীর কাহিনীটিও বিনষ্ট হলো না। কিন্তু বর্ধাণ পরিপ্রেক্ষিত থেকে বিচ্যুত হওয়ার সুযোগে তার সঙ্গে যুক্ত হলো নতুন মাত্রা, নতুন ধ্যানধারণা ও আদর্শের সঙ্গে সজতি রেখে। শাবিজী-সত্যাবানের কাহিনীটি তার কৃষি-সংক্র

সম্পূর্ণ পরিহার করে পরিণতি লাভ করল নরনারীর দাম্পত্য-প্রণয়ের এক যবন কাব্যগাথার। এ-ধরনের রূপান্তর যে আলোচ্য ক্ষেত্রেই ঘটেছে, তা নয়, এটাও একটা প্যাটার্ন। অস্তিত্ব দেশের প্রাচীন রীতচার-ভিত্তিক কাহিনী নিয়েও এমনটি ঘটেছে। এ্যাডেনিসের কাহিনীটি তার প্রমাণ। ই. এইচ. হক এই প্যাটার্নটিকে চিহ্নিত করে বলেছেন, "It can be observed that rituals decayed and disappeared or were transformed with the decay of the civilization in which they had played such an important part. Then We find that the myths attached to the decaying rituals were freed from their ritual association and became literary forms."<sup>১০</sup> কথাগুলি বলা হয়েছে 'মিশর ও পশ্চিম এশিয়ার পুরাকাহিনীগুলির প্রসঙ্গে, কিন্তু সাবিত্রী-সত্যবানের আখ্যান সম্পর্কেও কথাগুলি সমভাবে প্রযোজ্য। আমাদের দেশেই এমনভরো রূপান্তরের চরমপ্রদ বিবরণ দিয়েছেন বর্মানন্দ দামোদর কোন্দাযী তাঁর *Myth and Reality* গ্রন্থে। উর্বরী-পুষ্করবার কাহিনীটি যে বৈদিক আদিম রূপ থেকে কালিদাসের কালে এসে আণাণামতলা বদলে গেছে, তার বিভিন্ন পর্যায় তিনি নির্ণয় করেছেন।

৩

আলোচনার এই পর্যায়ে অনিবার্যভাবেই আরো একাধিক প্রশ্নের আয়ত্তা সুখোমুখি হচ্ছি। সেগুলো এক এক করে বিবেচনা করা যাক। প্রথমত, সাবিত্রী-অজ্ঞের আচারগত প্রকরণের মধ্যে লাকলের সাহায্যে উৎপাদিত নৃত্য ভবা সাধারণভাবে হলকর্ষণ সম্পর্কে একটা সহজাত অনীহা আয়ত্তা অনাদ্যাসে লক্ষ্য করি। যে অজ্ঞের মূল উদ্দেশ্য উর্বরতা-শক্তির বিকাশ এবং ফসল-উৎপাদনের উৎকর্ষসাধন, সেই অজ্ঞেই আবার হলকর্ষণ সম্পর্কে এমন ধরনের বীজরাপের পরিচয় পাওয়া যায় কেন, এ-প্রশ্নের জবাব খোঁজা নিশ্চয়ই প্রাসঙ্গিক। দেখা যাবে, আপাতদৃষ্টিতে যে-মনোভাবকে বহির্ব্যবহার লুপ্ত বলে মনে হচ্ছে, আদিম কৃষির জন্ম এবং ক্রমবিকাশের আলোকে বিশ্লেষণ করলে তাকে কিন্তু খুবই সন্তোষপূর্ণ বলে বিবেচনা করা সম্ভব।

এ কথা আজ সর্বজনস্বীকৃত যে আদিম কৃষির আবিষ্কার অটেছিল বেরেন্সের হাতে। রবার্ট ক্রিস্টের ভাষায়, "The art of cultivation has developed exclusively in the hands of woman."<sup>১১</sup> সে-কারণে আদিম কৃষিভিত্তিক

সমাজে শস্ত-সংক্রান্ত ব্যৱস্থার বেয়েদের ভূমিকা ছিল মুখ্য। বেয়েদের বিশেষ সম্বানের দৃষ্টিতে দেখা হতো সেই সমাজে এবং নারীর সম্বানবারণের কথতা ও জমির শস্ত-উৎপাদনের কথতাকে একই ধরনের ভূণের বহিঃপ্রকাশ বলে মনে করা হতো ("fecundity of women and fecundity of earth was regarded as one and the same quality")।<sup>১৮</sup> ফ্রেজার একজন রেড-ইণ্ডিয়ান সর্দারের উল্লেখ করেছিলেন, যিনি একজন মিশনারীকে খুব সহজ ভাষায় ব্যাপারটি বুঝিয়ে দিয়েছিলেন। তিনি বলেছিলেন, যেহেতু সম্বানের জন্ম দেয়, তাই তারাই জানে কী করে কসলের জন্ম দিতে হবে। তাই দেখা যায়, যেহেতু যখন বীজ বোনে, শস্তের উৎপাদন তখন কয়েকগুণ বেড়ে যায়।<sup>১৯</sup> এই সূত্রে ধরেই ত্রিকণ্ট বলেছেন জমির উর্বরতা বাড়ানোর জন্য যে-সমস্ত ধর্মীয় ও ব্যৱহৃতিক অনুষ্ঠান করা হতো, সেগুলোকে বেয়েদের বিশেষ এক্তিয়ারভুক্ত বিষয় বলে মনে করা হতো। পরবর্তী-কালে যে-সমস্ত ধর্মীচারা বেয়েদের বিশেষ অধিকার রয়েছে বলে দেখা যায়, সেগুলো মূলত ঐ কৃষি-সংশ্লিষ্ট উত্তরাধিকার থেকেই বেয়েদের উপর বর্ধিত।<sup>২০</sup> এ থেকে অনায়াসে এ-সিদ্ধান্তে পৌঁছানো যায় যে সাবিত্রীত্রয়ের ত্রতধারিণীরা নিজস্বের অজ্ঞাতেই আদিম সেই মহিলা-পুরোহিতের (priestess শব্দের ভালো কোনো বাংলা প্রতিশব্দ না থাকায় আমরা এখন থেকে ঐ অর্থে 'পূজারিণী' শব্দটি ব্যবহার করব। ভূমিকা পালন করতেন। তার একটি আরকণ্ড সম্ভবত ত্রতাচারে রয়েছে। বিবাহের প্রথম বছরে ত্রত উদযাপন করতে না পারলে সেট বহু পরের বছরে অল্প একজন নবোঢ়াকে নিয়েই শুধু ত্রতধারণ করতে পারেন, একা সেই কাজে তার অধিকার থাকে না। এই নিবেদাজায় মনে হয় ত্রতধারণের অধিকারের সঙ্গে এক ধরনের দীক্ষা বা initiation-এর ব্যাপার জড়িত রয়েছে। প্রথম বর্ষে আচারভ্রষ্ট হওয়ার পরে পুনরায় দীক্ষান্তেই সেই অধিকার অর্জন করা সম্ভব, এমন ইঙ্গিত আচারটির বহো প্রস্থয়। নবোঢ়ার ক্ষেত্রে সে-প্রশ্ন ওঠে না, সম্ভবত বিবাহকেই তার দীক্ষা বলে বেয়ে নেওয়া হয় এবং তার সাহচর্যে আচারভ্রষ্টাও পুনরায় সে-অধিকার অর্জন করে।

যাই হোক, ধর্মীয়, সামাজিক ও অর্থনীতিক ক্ষেত্রে এই যে সম্বানের আসনটি বেয়েদের জন্য নির্দিষ্ট ছিল, তার মূলে ছিল কৃষিকাজে তাদের অগ্রণী ভূমিকা। W. Schmidt বলেছেন, "Here it was the women who showed themselves supreme; they were not only the bearers of children, but also the chief producer of food. They made the earth valuable

and they became consequently its possessors. Thus they won both social power and prestige." (উদ্ধৃতিটি বেওয়া হয়েছে Merlin Stone-এর *Paradise Papers* বই থেকে)। লোকলের প্রচলনের সঙ্গে সঙ্গে এই প্রতিশ্রুতির আসনটি কিন্তু চলে গেল। বলদ-লাকলের ব্যবহার শারীরিক কারণেই মেয়েদের মাঝগাভীত, তাই কৃষিকাজ বীরে বীরে চলে গেল দৈহিক বলে বলীয়ান পুরুষের আওতায়। সম্মানের বগ থেকে শারীরিক নিবাসনের সেই হলো নৃত্যপাভ। এই পরিবর্তন প্রসঙ্গে জর্জ টমসন মন্তব্য করেছেন যে বলদে টানা লাকল চালু হওয়ার সঙ্গে সঙ্গেই কৃষিকাজ চলে গেল পুরুষের আওতায়। আফ্রিকার যে-অংশগুলোতে লাকলভিত্তিক চাষ একান্ত সাম্প্রতিককালে প্রচলিত হয়েছে, এ-বরনের পরিবর্তন সেখানে এখনও ঘটছে।<sup>২১</sup> আমাদের দেশে আসামের উত্তর কাছাড় জেলার ভিমালা উপজাতির মধ্যে পুরুষ-প্রাবাস্ত ও নারী-প্রাবাস্তের ব্যাপারটির এখনও চূড়ান্ত বীমাংসা হয়নি। চারিদিকের পুরুষপ্রধান সমাজের বিরুদ্ধে চাপের ফলে পুরুষ-প্রাবাস্ত আসন করে নিজে, কিন্তু হাত-প্রাবাস্তের সামাজিক প্রতিরোধ এখনও পুরো ভেঙে পড়েনি। বিবাহাদি সামাজিক আচরণে হাতপ্রাবাস্তের লক্ষণ এখনও পর্যন্ত সেখানে স্পষ্ট। কৃষিকাজে লাকল-বলদের ব্যবহার কিন্তু সে-সমাজে সম্পূর্ণ নিষিদ্ধ।

লাকলের ব্যবহার যে শুধু কৃষিকাজেই মেয়েদের অধিকারটুকু কেড়ে নিল, তাই নয়, তার সাবিক ফল লাভাল আরো অদূরপ্রসারী। কৃষি উৎপাদনে এই বিপ্লবের ফলে হাতুঘের হাতে এলো উর্বৃত্ত ফসল, তারপর পয়ারণ্যে সামাজিক যে সবস্ত বিবর্তন ঘটল, তার আলোচনা নিম্নরোজন। ফ্রেডরিক এজেলস-এর পরিবার, ব্যক্তিগত সম্পত্তি এবং রাষ্ট্রের উৎপত্তিবিষয়ক অতি পরিচিত গ্রন্থে তার বিস্তৃত বিবরণ বিদ্যুত। আমাদের জন্ত প্রাসঙ্গিক তথ্যটুকু হলো এই যে লোকলের প্রচলনের ফলেই পারিবারিক ক্ষেত্রে পুরুষপ্রাবাস্ত, শারীরিক অন্তঃপুরে নিবাসন, সম্পদের উত্তরাধিকার, সে-উত্তরাধিকারীর পিতৃপরিচয় স্থানান্তরিত করার জন্ত মতীত্বের নিগড় ইত্যাদি নারীস্বার্থে পরিলক্ষ্যী ধ্যানধারণা বিবিনিষেধের জন্ম হলো।

বলা বাহুল্য, সামাজিক এই পালাবদল একদিনে হয়নি, অবলীলায় অনাহ্বাসেও নয়। মেরলিন স্টোন দেখিয়েছেন যে মিলর ও পশ্চিম এশিয়ায় এই পালাবদল সংঘাত, হত, রক্তপাত ও নিপীড়নের কী বীভৎস পটভূমি তৈরি করেছিল।<sup>২২</sup> মিলরীর গসিরিস বা গ্রীক ভায়োনিসাস কৃষিক্ষেত্রে লাকল ব্যবহারের আদি প্রবর্তক, এই যে লোকবিবাস, তা সংশ্লিষ্ট কাহিনীতে পরবর্তীকালে সংযোজিত

হয়েছে। এই সর্বোচ্চ আসলে কৃষিতে নারীর অগ্রাধিকারের অবমান-পর্বের আরম্ভ।

অতীত দেখে বা ঘটেছিল, আমাদের দেশেও তার ব্যতিক্রম ঘটায় কোনো কারণ নেই এবং ব্যতিক্রম ঘটেওনি। নরেন্দ্রনাথ তর্জীচাঁদ বলেছেন যে আমাদের দেশে স্বাভাবিক প্রাক-বৈদিক যুগ থেকে যে বিশেষ স্বাধীনতায় প্রতীতি ছিল, তাকে উচ্ছেদ করতেও নিশ্চিতই আত্মশাসিতভাবেই প্রচণ্ড রকমের বলপ্রয়োগের প্রয়োজন পড়েছিল।<sup>১০</sup> অর্থাৎ নারী-প্রাধিকারের অবমান ও পুরুষ-প্রাধিকারের সূচনা এবং বিকাশ এ-দেশেও দৃশ্য-সংঘাত বজ্রিত ছিল না। পরন্তরামের স্বাভাবিক সত্ত্বও তারই আরম্ভ। সাবিত্রীর উপাখ্যানে এই সংঘাতের ইঙ্গিতটুকুও পাওয়া যায় না, কিন্তু সাবিত্রীত্বের আচারে সে-সংঘাতের রেশটুকু রয়ে গেছে। যে কৃষিক্ষেত্রের আধিকার ও ব্যবহার নারীকে তার প্রতিষ্ঠিত প্রাধিকারের আসন থেকে স্থানচ্যুত করেছিল, সেই লাভের প্রতি প্রাচীন নারীসমাজের একধরনের বিবেচনাবীতরণ ঘটে হয়েছিল, এটাই সত্য। সেই মানসিকতার জের আজও কাটেনি। আজকের ত্রতধারিণী নিজের অজান্তেই সংঘাতের সেই স্বভাবটি বয়ে চলেছেন—সাবিত্রীত্বতে তাই লাভলপ্রসূত সারথী সন্ধা পরিত্যক্ত। এবং বলদের কাঁধের জোয়াল বারবার খুলে দিয়ে ত্রতধারিণী নারী আসলে পুরুষ-শাসিত সমাজের কঠোর নিগড় থেকে নিজেকেই মুক্ত করতে চান। যমালয় থেকে ফিরে আসার পথে সাবিত্রী পথিপার্শ্বের বলদগুলির জোয়াল খুলে দিয়ে এসেছিলেন, স্থানীয় লোকস্বভিতে মহাতারত-বহিষ্কৃত এই যে তথ্যটি এখন পর্যন্ত টিকে আছে, লাভলবাহিত কৃষিবিপ্লবের বিকল্পে সমকালীন নারী-সমাজের প্রতিরোধ-চেতনার বার্তাটি এর মধ্যে অন্তর্লীন।<sup>১১</sup>

৪

আমাদের বিশ্লেষণ-প্রক্রিয়ার মধ্যেই দ্বিতীয় যে-প্রশ্নটি খতোৎসারিত, তার পরিপ্রেক্ষিতটি প্রথমে স্পষ্ট করে নেওয়া প্রয়োজন।

স্রোতার খুব বিকৃতভাবেই দেখিয়েছেন যে খ্রীস্ট, যিশুর বা পশ্চিম এশিয়ায় শত্রুপ্রাণ বা শত্রুদেবতার প্রতীক হিসাবে মানব-প্রতিম্বু নির্বাচনের রীতি ছিল।<sup>১২</sup> অতীত পণ্ডিতরাও যে এ-বিষয়ে সহস্রত পোষণ করেন, তাও আমরা দেখব। শত্রুদেবতার মানব-প্রতিম্বু হিসাবে যিনি নির্বাচিত হতেন, তিনি একজন সুবাপুরুষ। একই ভাবে ব্রহ্মদেবতার মানবী-প্রতিম্বু হিসাবে থাকতেন একজন পুত্রধারী।

প্রাচীন সভ্যতার বিকাশস্থিতি এই সমস্ত অঞ্চলে যে বৃহৎ দেবীমন্দিরগুলি গড়ে উঠেছিল, তার সর্বময় কর্তৃক থাকত এই প্রধান পূজারিণীর হাতে। পুরুষ-প্রতিমার একটা বিশেষ দাবিই ছিল নারী পূজারিণীকে গর্ভবতী করা, নৃত্যপ্রাণ যেভাবে বরষীকে কলবতী করে। নৃত্যদেবতার প্রতিমূর্তিকে অবশ্য এরপরও একটা অতিরিক্ত দাবিই পালন করতে হতো। নৃত্যপ্রাণ যে-ভাবে বৎসরান্তে একবার নৃত্যাবরণ করে, তারই অনুকরণে পুরুষ-প্রতিমূর্তিকেও নৃত্যাবরণ করতে হতো। সেই নৃত্য সংঘটিত হতো কোথাও বা সরাসরি ঝালদানের মাধ্যমে, কোথাও মৃদবক্স আক্রমণ বা অন্ত কোনো উপায়ে। নৃত্যের পর নৃত্যের রক্ত মন্দির-সংলগ্ন ভবিতে সিকন করার রীতিও কোনো কোনো ক্ষেত্রে ছিল। নৃত্যপ্রাণের সরাসরি সংসর্গে বরষী আরো উত্তরা হবে, এমন বিশ্বাস তার লিঙ্কনে কাজ করত।

ফ্রেজার বলেছেন যে অন্তত তিনজন নৃত্যদেবতা, আভিস, এ্যাডোনিস ও ডায়োনিসাস, এই ধরনের মনুষ্যবলির সঙ্গে সংশ্লিষ্ট ছিলেন। অর্থাৎ এঁদের নিয়ে যে পূজা-অনুষ্ঠান হতো, মনুষ্যবলি তার অঙ্গ ছিল।<sup>১৩</sup> বরিজী দেবীর পূজারিণীকেও সেই সঙ্গে একটা দাবিই পালন করতে হতো। বরিজীকে পরবতী বচরেও ফসলের জন্ম দিতে হবে, অতএব দেবীর প্রধান পূজারিণীকেও পরবতী বচরে আবার গর্ভবতী হওয়ার দায় বহন করতে হতো। পরবতী বচরের জন্তও নির্বাচিত হতেন আরেকজন নৃত্য প্রতিমূ, কিন্তু নির্বাচনলগ্নেই তার আবুকাশ সীমায়ুক্ত হয়ে যেত আর একটিবাক্স বচরে। বচরের পর বচর ধরে এই বলিদানের অনুবর্তন ঘটত। প্রতিবারই বেছে নেওয়া হতো নতুন বাক্সি অথবা প্রেমিক, পূজারিণীর সঙ্গে এক-বৎসর সৎসান্নায়ে থাকে নৃত্যাবরণ করতে হতো। নির্বাচনের সময় থেকে নৃত্যের আগে অর্থাৎ অবশ্য নৃত্যদেবতার প্রতিমূর্তির নানা ধরনের স্তম্ভোপ-স্থবিধা থাকত—প্রধান পূজারিণীর বাক্সি হিসাবে তার স্বর্গাস হতো প্রধান পুরোহিতের, প্রধানার সহচরী অন্ত পূজারিণীদের উপরও থাকত তার অবাধ অধিকার ইত্যাদি। মন্দিরকেন্দ্রিক এই সমস্ত সমাজের প্রধান পূজারিণী ও তার সাময়িক বাক্সিই পরবতী পর্যায়ে রানী ও রাজার পরিণত হয়েছিলেন, কিন্তু সে অন্ত কাহিনী।

দেখা যাচ্ছে প্রকৃতি জগতে নৃত্যপ্রাণের নৃত্য ও তার পুনরুজ্জীবনের বিকল্প রচনার একটি নির্দিষ্ট পদ্ধতি এই সমস্ত সমাজে ব্যাপকভাবেই অনুসৃত হতো। রবার্ট গ্রিগস গ্রীক পুরাণ কাহিনীর আলোচনা প্রসঙ্গে এ ধরনের বহু নৃত্যের উল্লেখ করেছেন। কয়েকটি উদ্ধৃতি দিচ্ছি : ১. The tribal nymph, it seems, chose an annual lover from his entourage of youngmen, a king

to be sacrificed when year ended making him a symbol of fertility rather than the object of her erotic lustre. ২. The annual bath with which Hera renewed her virginity was also taken by Aphrodite at Paphos, it seems to have been the murder of her lover, the sacred king. ৩. Dionysus began, probably as a type of sacred king whom the goddess ritually murdered with a thundered belt in the seventh month from the winter solstice and whom priestesses devoured. ৪. The myth of Lyncurgus and Diomedes suggests that the pre-hellenic sacred king was torn in pieces at the close of his reign by women disguised as mares.<sup>২১</sup>

গ্রীকস আরো বহু দৃষ্টান্ত দিয়েছেন। তালিকা বাড়িয়ে লাভ নেই। এই কাহিনীগুলোর তাৎপর্য প্রসঙ্গে কোমারী বলেছেন যে প্রাচীন পূজারিণী সাময়িক স্বামীদের বলিদানের মাধ্যমে এভাবেই নিজেকে আত্মস্থানিকভাবে পরিভূক্ত করে নিতেন।<sup>২২</sup> পুরুষ-প্রাধান্য প্রতিষ্ঠার পর গ্রীসের পরিস্থিতি সম্পূর্ণ বদলে গিয়েছিল। গ্রীকস বলেছেন যে প্রাক-হেলেনিক-পর্বের কাহিনীতে দেখা যায় যে দেবী তাক্তা করছেন প্রেমিক বা রাজাকে এবং শেষ পর্যন্ত ঋতুচক্রের আবর্তনের অন্তে দেবীর হাতে রাজা নিহত হচ্ছেন। অপরদিকে উত্তর-হেলেনিক কাহিনীগুলোতে দেখা দেখা যাবে যে দেবীই জন্ত হয়ে পালাচ্ছেন এবং দেবতা তাঁকে তাক্তা করছেন এবং শেষ পর্যন্ত ধ্বংস করছেন।<sup>২৩</sup>

মেরালিন স্টোন এ-ধরনের ঘটনার অপেক্ষাকৃত আধুনিক দৃষ্টান্ত দিয়েছেন। তিনি জানাচ্ছেন যে নাইজেরিয়ার কোনো কোনো উপজাতীয় সমাজে রানী যে-পুরুষটির সঙ্গে সন্মিলন করেন, গর্ভবতী হওয়ার পর নারীর সহচরীরা সে-পুরুষটিকে হত্যা করে। কারণ তাঁর দায়িত্ব সম্পাদিত হয়ে গেছে। এত দৃষ্টান্তটি টেনে স্টোন বলেছেন অজস্র কিংবদন্তী, কাহিনী, লোকগাথায় যে-সমস্ত উল্লেখ রয়েছে, তাতে বোঝা যায় যে দেবী-পূজক প্রায় সমস্ত সমাজেই এ-ধরনের স্বামী হত্যার রীতি ছিল। আরো কিছু কিছু দৃষ্টান্ত রয়েছে যাতে বনে হয় নব্যপ্রস্তর যুগে প্রাচীন পূজারিণীর নবী পুরুষটির বলিদানের পর পূজারিণীকে আত্মস্থানিক শোক পালন করতে হতো।<sup>২৪</sup>

সব মিলিয়ে ব্যাপার দাঁড়াল এই যে সমস্ত শক্তদেবতার সঙ্গে যুক্ত্য এবং পুনর্জীবন লাভের ধারণাটি সংগঠিত, তাঁরা প্রত্যেকেই ছিলেন কোনো-না-কোনো ধর্মজীবনবিশিষ্ট দেবীর স্বামী অথবা প্রেমিক। এই দেবতা ও দেবীর পুরুষ-প্রতিভূ



এবং মানবী-প্রতিকৃতি নিয়ে সুপ্রাচীন কিছু বর্ষাচার গড়ে উঠেছিল। পুরুষ-প্রতিকৃতি হওয়া করে পরবর্তী বছরের জন্ম নতুন প্রতিকৃতি গ্রহণ করাটা ছিল সেই বর্ষাচারের অবশ্যাপালনীয় অঙ্গ। এটাকেই ধরে নেওয়া হতো বৃত্ত দেবতার পুন-রুজ্জীবন হিসাবে। অর্থাৎ পুনরুজ্জীবিত দেবতার বারবার সঙ্গে মেহকোমল শত্রু-দেবীর পোকাচুরা বিরহিলী যে রূপটি আবারের আজকের চেতনায় বিবৃত, আদ্যম লোকবিশ্বাসে তাঁরা ছিলেন বামীহস্তী। মানবী-প্রতিকৃতি হিসাবে গণ্য করা হতো দেবীর প্রবান পূজারিণীকে এবং বাস্তবক্ষেত্রেও এই পূজারিণীরা বামীহস্তীর ছুরিকা পালন করতেন। অবশ্য গোটা ব্যাপারটাই বচত বর্ষাচারের প্রয়োজনে, যে-বর্ষাচারের লক্ষ্য ছিল শত্রু উৎপাদনশৃঙ্খলার মাধ্যমে গোড়িবার্ষের সংরক্ষণ। আদ্যম কৃষিজীবী সমাজের যুক্তিধারাকে যথাযথভাবে উপলব্ধি করতে পারলেই এই আপাত-তুলাস অছৃতাণের ভাৎপর্ষ নির্ণয় সম্ভব। আজকের পরিমার্জিত মানবিক মূল্যবোধের মানসেও এর বিচার করা নিরর্থক।

পুরুষ-প্রাবাহ প্রতিকৃতির প্রথম যুগেই কোথাও কোথাও বলিদান প্রথাটি উঠে গিয়েছিল, কিন্তু ঐ বর্ষাচারের সঙ্গে সংশ্লিষ্ট অজ্ঞাত অংশ আরো দীর্ঘদিন প্রচলিত ছিল। প্রাচীন যুগেরেই অমুনাপ্রাপ্ত একটি প্রত্নালপির পাঠোদ্ধার করে জামুয়েল জোয়া ক্যামার এই ধরনের একটি অছৃতাণের নিশ্চিত বিবরণ দিয়েছেন। একটু দীর্ঘ হলেও ক্যামারের বিবরণের প্রাসঙ্গিক অংশটি উদ্ধৃত করার লোভ সংবরণ করা কঠিন :

"Only a month or so ago, in an article entitled *Cuneiform Studies and History of literature*, it was my privilege to publish copies and translation of five new 'Sacred Marriage' compositions. One of them is a myth. The text begins with a monologue by Inanna ( দেবী ইশতার ) in which she recounts her appointment of Dammuz ( দেবতা ডমুজ ) to the godship of Nimer, her bridal preparation for the ensuing marriage, which accompanied their union. The poet then informs us that Inanna, in honour of the marriage, has composed a song to the vulba in which she compared it to follow land, a field, a hillock and ends it by asking who will 'plow' it for her. Dammuzi responds that he will 'plow' it for her. Following a passage pertaining to the

sexual union of the couple, there is a detailed description of the resultant vegetation. After which, Inanna, now joyfully dwelling by Dammuzi's side in the palace, designated as the 'house of life', utter a plea to the king to supply her with rich flesh, milk, cheese and cream and makes him the reassuring promise, reiterated again and again that she will watch over and preserve the palace and its well-being.

It is certain from the text that atleast from the time of the third dynasty of 'Ur' on, the king took the place of Dammuzi as the husband of Inanna (a priestess acted the role) and their sexual union ensured the fertility of the land and the prosperity of the people.<sup>৩১</sup>

বোকা যায় যে এই প্রত্নলিপিটি রচিত হয়েছে পুরুষ-প্রাধান্য ও রাজতন্ত্র প্রতিষ্ঠিত হওয়ার পর, অর্থাৎ লিপিটি পরিবর্তিত ধ্যান-ধারণা ও মূল্যবোধ দ্বারা প্রভাবিত। তবুও দাম্মুজি-ইনান্না উপাখ্যান এবং তৎ সম্পর্কিত বর্মাচারের আদ্যমুদ্রাটুকী ছিল, তার একটা আভাস পরিবর্তিত এই বিবরণ থেকেই লাভ করা সম্ভব। লক্ষণীয় যে তখনও লোকবিশ্বাস অনুসারে ইনান্নাহ দাম্মুজিকে রাজা তথা দেবতার পদে নিয়োগ করেন, তাও দেবীর সঙ্গে সত্বাসে সম্মতি-প্রদানের শর্তে। দৈনন্দিক মিলন সাধিত হওয়ার পর ইনান্নার প্রধান দায়িত্ব দাঁড়িয়ে যায় দাম্মুজিকে বারবার অন্ন প্রদানের। সরোপরি দেবীর প্রধান পূজারিণীর স্বামী হিসাবেই রাজ্য তাঁর কর্তৃত্বকে লোকচক্ষে বৈধ করে নিচ্ছেন।

আমাদের মূল আলোচনায় এবার কিরে আসা যাক। সাবিত্রী-উপাখ্যানকে সাবিত্রী ত্রয়ের আচার-অনুষ্ঠানের আলোকে পর্যালোচনা করে আমরা এই সিদ্ধান্তে উপনীত যে ও'সরিস, তমুজ, আবিস-এর মতো সত্যবানও নক্ষদেবতা এবং আইসিস, ইসথার, সিঁবিলির মতো সাবিত্রীও ধরিত্রীদেবীর এদেশীয় সংস্করণ। নিহত ও পুনরুজ্জীবিত নক্ষদেবতাকে নিয়ে যে সমস্ত বর্মাচার বিভিন্ন অকালে অনুষ্ঠিত হতো, তা যে একটা বিশেষ প্যাটার্নে পরিণত হয়েছিল, সেটা আজ তথা বিচারে সুপ্রতিষ্ঠিত। প্রশ্ন হচ্ছে, সাবিত্রীত্রয়ও যদি নক্ষদেবতার পুনরুজ্জীবনের অনুষ্ঠান হয়ে থাকে, তবে অন্তত্ব অনুসৃত বে-প্যাটার্নটির কথা আমরা বলেছি, তার সঙ্গে এই ত্রয়ের সম্মতি কতখানি ছিল? অর্থাৎ ধরিত্রীদেবীর দানবী-প্রতিভা

পূজারিণীরা অস্ত্র যেরকম সাময়িক বায়ী-গ্রহণ এবং বৎসরান্তে তাকে নিধন করতেন, সাধিজী দেবীর আদিম পূজারিণীদের ধর্মাচারও কি সমাজাতীয় ছিল? সত্যি ও বায়ীভক্তির পরাকার্য হিসাবে যে-নারী দেবীর আসনে প্রতিষ্ঠিত, তাঁর রূপটি কি ছিল পতিস্বাভিনীর? সাংসারিক বায়ীবদলই কি সত্যবানের পুনর্জীবন লাভের রূপকথাটির রূপ দিয়েছে? এ ধরনের প্রশ্ন উপাখ্যানের অবকাশই ঘটত না, যদি না আমরা জানতাম যে আইদিস, ইসখার বা দিবিলা কিংবা সমাজাতীয় অস্ত্র ধারিত্রীপ্রতিম দেবীরাও পরবর্তী রূপকল্পনার বায়ীপ্রেমের আদর্শ হিসাবে চিত্রিত হয়েছেন। অথচ অহংস্বানের কলে তাদের অন্তর রূপ উন্মোচিত হয়েছে। আত্ম-উৎসাহ প্রপ্রতিষ্ঠিত যে তাদের সঙ্গে সংশ্লিষ্ট ধর্মাচারগুলো ছিল পরবর্তী রূপ-কল্পনার সম্পূর্ণ বিপরীত বৈপর্য্যে অবস্থিত।

সাধিজীর উপাখ্যানটিকে এই প্রশ্নের আলোকে আমরা পরে বিচার করব। তার আগে আমরা এস্ট্রের অপর একটি প্রেমকাহিনীর উল্লেখ করব, যে-কাহিনী স্থপারিজাত এবং যার উপর ভিত্তি করে পরবর্তী পর্যায়ে কবি কালিদাস একটি পরিম্পীলিত নাটক রচনা করেছেন। “বিজয়মোহনায়ম্” নাটকে বিরহের সুরটিই প্রধান, মিলন-সংঘটনটা আরোপিত মাত্র। উবশী-পুন্দরবার কাহিনীর প্রাচীনতম উল্লেখ আমরা পাই কয়েদে। শতপথ ব্রাহ্মণ, মহাভারত, হরিবংশ, বিষ্ণুপুরাণ ইত্যাদিসহ বিভিন্ন গ্রন্থে কাহিনীটির অল্পত দশটি পাঠভেদ আছে। ধর্মানন্দ দামোদর কোসাম্বী এই বিভিন্ন পাঠভেদের পঞ্চাশগুলিকে বিকৃতভাবে পরীক্ষা করেছেন এবং প্রাসঙ্গিক অঙ্কান্ত তথ্যের সাহায্যে প্রমাণ করেছেন যে চরিত্রের বিরহ-মিলনের এই প্রেমগাথাটি আদিতে রচিত হয়েছিল উবশীর হাতে পুন্দরবার ‘নহত হওয়ার প্রাক্কালীন সংলাপ হিসাবে’।<sup>১০</sup> কয়েদের স্রোতগুলি বিশ্লেষণ করে তিনি দেখিয়েছেন যে কী-ভাবে প্রাণরক্ষার জন্য পুন্দরবা আহুল প্রার্থনা করতেন, এবং উবশী তা প্রত্যাব্যান করতেন। কোসাম্বীর মতে উবশী মূলত দেবীর বানবী-প্রতিভা বা পূজারিণী, পুন্দরবা সাময়িক প্রেমিক, যার আত্মকাল একটি বিশেষ কালসীমার মধ্যে আবদ্ধ, তারপর প্রেমকা-পূজারিণীর হাতে দুহাই যার বিবিলিপি। তাঁর মতে কয়েদের স্রোতগুলি একটি ধর্মাচার-ভিত্তিক নাটকের (ritual drama) অংশবাহ। কয়েদের যুগে তা অস্তিনীত হতো এবং তারও আগের পর্যায়ে বাস্তবেও ইত্যা-কাণ্ডটি সংঘটিত হতো।<sup>১১</sup>

আরেকটি ছোট তথ্যের উল্লেখ করি। কোসাম্বীই তদিকে আমাদের দৃষ্টি আকর্ষণ করেছেন।<sup>১২</sup> কালীর পদতলে দুটি লিঙ্গের মূর্তিটি আমাদের সম্মুখে

পরিচিত। কিন্তু কালীঘাটের পটে এই ধ্যানটির একটি বিশিষ্ট প্রকারভেদ চিত্রিত হয়ে থাকে। শিব সেখানে যুত (শবরূপী শিবের কথা অনেক ধ্যানমন্ত্রেই রয়েছে), কালীর পদতলে শায়িত এবং সেই শবরূপী শিবের দেহ থেকে একজন নবীনপুরুষ নিকাত হচ্ছেন। কোসারী অবশ্য এই চিত্রের অন্ততর ব্যাখ্যা দিয়েছেন, তাঁর মতে বারাবারিক বর্মীর সংঘাতের এটা একটা চিত্রায়িত রূপ। আমাদের ধারণা অন্যরূপ। দৈহিক বিচারে অসমর্থ স্বামীর যুত্যা-সংঘটন এবং তার পরিবর্তে নবীন সমর্থ স্বামীগ্রহণ আদির দেবী-পরিকল্পনার সঙ্গে সংশ্লিষ্ট একটা সুপরিচিত motif। বস্তুত ফ্রেন্সারের *Golden Bough* নামক গ্রন্থখ্যাত গ্রন্থটি রচিতই হয়েছে এই motif-এর বিশ্লেষণের উদ্দেশ্যে। এটাও সুপরিজ্ঞাত যে কালীঘাটের পটের মধ্যে এ দেশের সুপ্রাচীন লোকায়ত পরম্পরার একটি ধারা সত্যত বহমান। দেবী-পরিকল্পনার সঙ্গে স্বামী-পরিবর্তনের একটা সংসর্গ এদেশের প্রাচীন লোকবিশ্বাসে দৃঢ়মূল ছিল, কালীঘাটের এই ধরনের পট তারই আরক বলে আমাদের মনে হয়। এ-ধারণা যে কষ্টকল্পিত নয়, তার আরো প্রত্যক্ষ প্রমাণ আমরা পাই নবঘোঁপের শক্তিরাস উৎসবে এখনও যে কালীযুতি পূজিতা হন, তার রূপকল্পনার মধ্যে। শিবের শবদেহের উপর অধিষ্ঠিতা কালী এখানে শবদেহ-নিগত একজন যুবাণুরূপের সঙ্গে সরাসরি সঙ্গমে নিরত।<sup>১১</sup> অর্থাৎ সহবাসের প্রয়োজনে নিরত স্বামীর বিকল্প হিসাবে নতুন স্বামীগ্রহণে ব্যাপারটা এদেশীয় দেবী-মাহাত্ম্যেও নিত্যন্ত আগন্তুক ধারণা নয়, বরঞ্চ ঐতিহ্যবাহী বর্মাচারে তার বিপরীত প্রমাণই বর্তমান।

৫

বর্তমানক দামোদর কোসারী সামাজিক ইতিহাসের উপাদান-সংগ্রহের ব্যাপারে পুরাণকাহিনীগুলোর গুরুত্বের কথা বারবার বলেন। তারই সূত্র ধরে রমিলা খান্নার বলেছেন, "This does not require a search for new evidence so much as a re-reading of the sources, with a different sets of questions in mind".<sup>১২</sup> আমরাও সাবিত্রী-সত্যবানের উপাখ্যানটিকে আবার পড়িকা করতে চাইছি, অবশ্য সত্ত-উৎসাহিত নতুন প্রশ্নগুলির আলোকে। অন্তর্বিধা হচ্ছে, মহাত্ম্যের বা অন্তত সাবিত্রী-উপাখ্যানের একটি পরিমার্জিত রূপই আমরা পাই, প্রাচীনতর বা অন্ততর কোনো পাঠ্যভেদ আমাদের হাতে নেই। উৎস-পুরুষবার কাহিনীর ব্যাপারে কোসারী এটুকু বাড়তি স্ববিধা পেয়েছিলেন। তবুও বুঝে-পেতে মহাত্ম্যের বাস্তব প্রতিকল্পের মধ্যেই কতকগুলো প্রাচীনতর উপাদান

চিহ্নিত করা সম্ভব। উপাদানগুলি ছড়িয়ে ছিটিয়ে আছে কাহিনীর বিভিন্ন অংশে, বিচ্ছিন্নভাবে, পরিপ্রেক্ষিতহীন অবস্থায়। পরিপ্রেক্ষিত যদি স্পষ্টতর করে তোলা যায়, তবে আপাতভুলকবছহীন এই তথ্যগুলিই অর্থবহ হয়ে উঠতে পারে।

সাবিজী-সত্যাবানের পিতৃপরিচয় দিয়েই শুরু করি। সাবিজীর পিতা বঙ্গদেশের রাজা, নাম অবশ্যপতি। সত্যাবানের পিতা হুম্বৎসেন শাহরাজ। সিলভীয়া লেখিত জানাচ্ছেন যে প্রাচীন বৈদ্যাকরণরা বরাবরই বঙ্গ ( বঙ্গ ) জাতিকে শাবজনগোষ্ঠীর একটি শাখা হিসাবেই বর্ণনা করেছেন।<sup>১৭</sup> প্রাচীন কাহিনীতে আবার যখনই তাদের আলাদাভাবে নির্দেশ করা হয়েছে, তখনও দেখা গেছে যে তারা ছিলেন দুটো সম্মিলিত অঞ্চলের বাসিন্দা।<sup>১৮</sup> স্বধাকর চট্টোপাধ্যায় দেখিয়েছেন যে শাহদের রাজত্ব বিস্তৃত ছিল পূর্বপাঞ্জাব থেকে আরাবলী পর্যন্ত, আর বঙ্গরা আদিতে বাস করত পশ্চিম পাঞ্জাবের শিয়ালকোট বা প্রাচীন শাকল অঞ্চলে। শাহদের একটি গোষ্ঠীর নাম ছিল জুলিঙ্গ, যা থেকে সিলভীয়া লেখিত অনুমান করেছেন যে ওরা মূলত ছিল অস্ট্রিকভাষী প্রোটো-অস্ট্রলয়েড জনগোষ্ঠীর মানুষ। সিলভীয়া লেখিতই অল্পত দেখিয়েছেন যে লিঙ্গ শব্দটি সংস্কৃত ভাষায় এসেছে অস্ট্রিক ভাষা থেকে, অস্ট্রিকভাষীদের কৃষিকাজে ব্যবহৃত জমিখনন যন্ত্রের ( hoe ) নামের সঙ্গে শব্দটি সংশ্লিষ্ট।<sup>১৯</sup>

দেখা যাচ্ছে শাহ এবং বঙ্গরা একই জনগোষ্ঠীর বা সমজাতীয় সম্মিলিত জনগোষ্ঠীর মানুষ ছিলেন। শাহদের সম্ভাব্য অনার্য-পরিচিতির কথা আলোচনা করেছি। বঙ্গদের সম্পর্কে উচ্চকোটির আর্য-প্রভাবিত সমাজের ধারণার পরিচয় পাওয়া যায় মহাত্মারতের বর্ণনায়, যেখানে কর্ণ বঙ্গরাজ শলাকে তৎসনা করছেন। অরট, বারিক ও বঙ্গরা। এ শব্দগুলো কখনো দেশনাম, কখনো বা জাতিনাম হিসাবে ব্যবহৃত হয়েছে। ছিল একই ধরনের সামাজিক সংস্কৃতির অঙ্গীকার। দেখা উল্লেখ করে কর্ণ বলেছেন, "তথায় কামিনীগণ মত্ত, বিবস্ত্র ও মালাচন্দন রঞ্জিত হইয়া নগরের পূর্বপ্রাচীরের সমীপে নৃত্য ও গর্বত ও উত্তর স্বায় ডিংকার করিয়া অসীল লম্বীত করিয়া থাকে। তাহারা বশরপুরুষ বিস্তৃত হইয়া যেচ্ছাক্রমে বিহার করত উচ্চৈঃস্বরে পুরুষগণের প্রতি আত্মসম্মানক বাক্য প্রয়োগ করে।... দেবগণ এই ভ্রতবিহীন হুগাচারদের অন্ন ভক্ষণ করেন না।"<sup>২০</sup> এই সময় জুলকামিনীরা সকলেই বার্তিচারিণী, এই প্রসঙ্গের উল্লেখ করে কর্ণ বলেছেন, "হে শল্য, এই কারণেই অরটদিগের পুত্ররা বনাধিকারী না হইয়া তাগিনেয়গণই বনাধিকারী হয়।"<sup>২১</sup>

এই বিবরণের মধ্যে আত্মশ্রোত্বিত যেটুকু রয়েছে তা বিবেচ্যপ্রস্তুত, কিন্তু

হুলত এর মধ্যে মাতৃপ্রধান সমাজের আভাস পাওয়া যাচ্ছে। পুরুষপ্রধান সমাজে সমাজের যে-ধারণা, মাতৃপ্রধান সমাজে তার অস্তিত্ব ছিল না—মহাতারতের মঙ্গলস্থিতিদের দৃষ্টিতে এদের তাই এক বিকারযোগ্য বলে মনে হয়েছিল। বিবরণটির মধ্যে আমরা মদনোৎসব (Saturnalia) জাতীয় অনুষ্ঠানের ইঙ্গিতও পাচ্ছি। প্রজন্মের ক্ষুদ্র মদনোৎসব এই ধরনের সমাজের আভাবিক জীবনধারণাই অংশ ছিল। এ ধরনের উৎসবের সঙ্গে প্রাচীন ল্যাটিনিয়ানের অধিকাংশ রাজার জন্মই সংশ্লিষ্ট ছিল বলে ফ্রেজার অনুমান করেছেন। ঐ সমস্ত রাজাদের অধিকাংশই পিতৃ-পরিচয় অজ্ঞাত ছিল। ফ্রেজার বলছেন যে আসলে ঐ সময়ে প্রাচীন ল্যাটিন সমাজে পিতৃ-পরিচয় ব্যাপারটার কোনো গুরুত্বই ছিল না। একটা বিশেষ সময়ে রাজ-পরিবার ও অন্তর্জাত পরিবারের মানুষদের অবাধ কামকাজের স্বযোগ দেওয়ার রীতি ছিল এবং সেই ক্ষেত্রেই এই সমস্ত রাজাদের জন্ম হয়েছিল।<sup>৪২</sup>

মদ্র এবং সমজাতীয় জনগোষ্ঠী সম্পর্কে মহাতারতের এই বিবরণ যে মাতৃ-প্রাধান্তের ইঙ্গিতবাহী সে-সম্পর্কে দেনীপ্রসাদ চট্টোপাধ্যায় বিস্তৃত আলোচনা করেছেন।<sup>৪৩</sup> তাগিনেয়দের সম্পত্তির উত্তরাধিকার লাভের তথ্যটি কৌতূহলপ্রদ। মাতৃপ্রধান সমাজ যখন পিতৃপ্রাধান্তের দিকে অগ্রসর হতে থাকে, পিতৃত্বের এই মধ্যবর্তী পর্যায়টাতেই তাগিনেয়রা এই স্বযোগটি পেয়ে থাকে। দৃষ্টান্তরূপে বলা যায় যে বাসিয়া-জয়ন্তুরা পাহাড়ের বাসি-সিটেংদের মধ্যে এখনও কতটাই সম্পত্তির অধিকারী, পুত্র নয়। কিন্তু সিটেংরা যে জয়ন্তীরা রাজা গড়ে তুলেছিল, সেখানে রাজপদে অতিথিত্ব হতেন রাজার তাগিনেয়, রাজপুত্র নয়। ১৮৩৬ সালে জয়ন্তীরা রাজা ব্রিটিশ অধিকারে যায়, সে-সময় পর্যন্তই উত্তরাধিকারের এই রীতি অব্যাহত ছিল।

হাই হোক, আসল কথা হচ্ছে হোমায়ি, ভোপোবন, মুনিকবি, ত্রুত-উপাসনা ইত্যাদির বিস্তারিত অবতারণা ঘটিয়ে মহাতারতের সাবিজী-উপাখ্যানে যে বৈদিক ব্রাহ্মণ্য আবহাটা তৈরি করা হয়েছে, সাবিজী-সত্যবানের পিতৃপরিচয় বা জাতি পরিচয় কিন্তু সে-আবহের সঙ্গে সারসঙ্গতপূর্ণ নয়। আদি পরিচয়ে সাবিজী ও সত্যবান উভয়েই এমন একটি সমাজের সঙ্গে সংশ্লিষ্ট, মহাতারতের আলোচ্য অংশটি রচিত হওয়ার যুগেও যে-সমাজের সঙ্গে মাতৃপ্রাধান্তকে সম্পৃক্ত করা হতো। এই পরিপ্রেক্ষিতে মন্ত্ররাজকল্পা হাদ্রীর সঙ্গে সহবাসের পরেই পাণ্ডুর যুত্মমুখে পতিত হওয়ার বহুসংখ্যক ঘটনাটিও কিন্তু নতুন ব্যাখ্যা বহন করে আনে। উল্লেখ্য যে

মহাভারতের আলোচ্য-অংশেই যজ্ঞরক্ষীদের বারবার দ্রাক্ষী বলে উল্লেখ করা হয়েছে।<sup>৪৪</sup> হাই হোক, এ-সব বাদ দিয়েও ইতিহাসের বিচারে আমরা পাচ্ছি যে যজ্ঞ ও শাখরা আবেঁতের কৃষিজীবী ও মাতৃপ্রধান জনগোষ্ঠীর বাত্ম্য ছিলেন।

দ্বিতীয় কৌতূহলপ্রদ ব্যাপার হচ্ছে, অবশ্যিতি বন্ধ করেছিলেন পুত্র কামনার কিছু তিনি লাভ করলেন কস্তাসন্তান। কাহিনীতে রয়েছে যে হোম করা হয়েছিল সাবিত্রী যন্ত্রে এবং সেইকালে সাবিত্রী দেবীর বরেই অবশ্যিতি-কস্তা যানবী সাবিত্রীর জন্ম হয়েছিল। পুত্রের বদলে কস্তার জন্ম কেন হয়েছিল, তার একটা কৈকিয়ৎ দেওয়ার চেষ্টাও কাহিনীতে রয়েছে। বলা হয়েছে যে, অবশ্যতির সঙ্গে সন্তট সাবিত্রী দেবী নিজে আবৃত্ত্য হয়ে রাতাকে জানালেন, “আমি পূর্বেই আপনার এই অতিপ্রায় জানিই আপনার পুত্রের জন্ম ভগবান প্রচার নৈকট বলিয়াছিলাম। তখন এম্মা আপনার প্রতি অমুগ্রহ করলেন এবং সেই অমুগ্রহে সন্তরই আপনার একটি তেজঃপন্থী কস্তা জন্মবে। আমি সন্তট হইয়া সন্তার আদেশে আপনাকে বলিতেছি যে আপনি হহার পর আর কোনোক্রমেই কিছু বলবেন না।”<sup>৪৫</sup>

পুত্রের পরবর্ত্তে কস্তার লাভ করে রাজা অবশ্যিতি কতখান সন্তট হয়েছিলেন জানি না, আমরা কিন্তু প্রচার সিদ্ধান্ত এবং সাবিত্রী দেবীর কৈকিয়ৎকে যথেষ্ট সম্ভোষজনক বলে বিবেচনা করতে পারছি না। বরক এমন অমুমানই সম্ভব যে, যে-ধরনের সমাজে এবং যে-যুগে সাবিত্রী-সত্যবানের কাহিনীটির আদিতলটি গড়ে উঠেছিল, সেখানে কস্তাসন্তানের জন্মের সঙ্গে সঙ্গেই উত্তরাধিকারের সমস্যাটি মিটে যেত, যজ্ঞদের সামাজিক সংগঠন এবং আচারব্যবহার যে পারিচর আমরা পেয়েছি, তাতে এমনটি ঘটাই তো ব্যতীতক। নরেন্দ্রনাথ ভট্টাচার্যের সিদ্ধান্ত হচ্ছে, “the Madrakas, Arattas and Bahikas, mentioned in the Mahabharata, were matrilineal people.”<sup>৪৬</sup> পরবর্ত্তী দ্বান্দ্বারপ্রায় মাতৃপ্রাধান্য ব্যাহত উত্তরাধিকারের ব্যাপারটা আপত্তিকর ঠেকেছিল, তাই গোষ্ঠ্যায়ল হিসাবে সাবিত্রী দেবীর মুখে একটা কৈকিয়ৎ জুড়ে দেওয়া হলো বটে, কিন্তু কস্তাজন্মের মূল ঘটনাকে ইটাই করা আর সম্ভব হয়নি।

প্রায় সমস্তল অঙ্ক একটা বিশেষ দৃষ্টান্ত দিচ্ছি। যজ্ঞ যজ্ঞ পুত্রোত্তি বন্ধ করে-ছিলেন, কিন্তু বন্ধে নাকি ক্রটি থেকে গিয়েছিল, তাই জন্ম হলো কস্তার, কস্তার নাম ইলা। বিভ্রাট হয়ে যাওয়ার সংশোধনের চেষ্টা হলো এবং বহু সাব্য-সাধনার পর ত্রায়া বর দিলেন যে ইলা কিছুদিনের জন্ত পুরুষে রূপান্তরিত হবেন এবং তখন তার নাম হবে ইল। এই ইলই চন্দ্রবংশের আদি পুরুষ। ঐতিহাসিক রবীন্দ্রা ব্যাপারের

মতে মাতার মাধ্যমে বে-রাজবংশের সূচনা হয়েছিল, পরবর্তীকালে পুরুষ-প্রাধান্তের বারমাস সত্ত্বে তাকে ঝাপ খাইয়ে নেওয়ার অস্ত্রই এই গল্প তৈরি হয়েছিল।<sup>৪৭</sup>

মাতৃপ্রাধান্তের আরো আরক কাহিনীর মধ্যে রয়েছে। যমরাজ সাবিজীকে দুটো বর দিয়েছিলেন। বরদানের তাবটো বক্তাবাদে এ-রকম ঠাণ্ডায় : “সত্যবান তোমার গর্ভে একশত পুত্র উৎপাদন করিবেন এবং তাহারা সকলেও রাজা, পুত্র-পৌত্রশালী এবং জগতে চিরকালের জন্য তোমার নামে। সাবিজ : ) ‘বখাত হইবে। আর তোমার মাতা মালবরাজতনয়ার ( মালবী ) গর্ভে তোমার পিতারও একশত পুত্র হইবে এবং তোমার সেই মাতারও চিরকালের জন্য পুত্রপৌত্রশালী ও দেবতলা হইয়া মালব নামে খ্যাত হইবে।”<sup>৪৮</sup> অর্থাৎ সাবিজীর পুত্ররা পিতা সত্যবানের নামে পরিচিত হইবেন না, মালবীর পুত্ররাও অবশ্যতির নামে পরিচিত হইবেন না, উভয়েই খ্যাত হইবেন মাতৃ নামে। অর্থাৎ সাবিজী ও মালবীর পুত্ররা পিতৃগোত্র ধারণ করছেন না, তাঁরা মাতৃগোত্রের অধিকারী। দেখা যাচ্ছে লম্বা পুরীসীলনের পরও মাতৃপ্রাধান্তের এই আরকটিকে নিশ্চিক করা যায়নি।

রাজকন্যা সাবিজীর সঙ্গে দেবী সাবিজীর সাযুজ্য প্রদর্শনের চেষ্টাও মহাত্মারও হুটি দ্রোকে লক্ষ্যীয়। স্কোকভ’লর অনুবাদ : ১. “সাবিজী দেবী প্রসন্ন হইয়া সেই কন্যাকে পান করিয়াছিলেন বলিয়া পিতা ও ব্রাহ্মণেরা তাঁহার নাম দিয়াছিলেন সাবিজী ” ২. “গৌতম বলিলেন, সাবিজী, তোমাকে আমি তেজে সাবিজীত্বলা বলিয়াই জানি।”<sup>৪৯</sup> এই সাযুজ্য গৃহির চেষ্টা কেন? আমরা আগেই দেখেছি যে আশ্মি কৃষিকীবী সমাজে মানবী-পূজারীদিগেরই মূল দেবীর প্রতিষ্ঠা হিসাবে বরে নেওয়া হতো। দেবীর সঙ্গে পূজারীদের এই সাযুজ্যগৃহির ফলেই জন্ম নিয়েছিল বাৎসরিক ঋষীগ্রহণ, গর্ভসন্ধারান্তে ঋষীর মৃত্যু-সংগটন, পুনরার ঋষী-গ্রহণ ইত্যাদি রীতিচারের। মনে হয়, দেবী সাবিজীর সঙ্গে তাঁর মানবী-প্রতিষ্ঠাকে সমান মর্যাদায় প্রতিষ্ঠা করার একটা প্রবণতা আশ্মি কাহিনীতে ছিল, মহাত্মারও তার অবশেষটুকু টিকে আছে। সমাজাতীয় অজ্ঞাত দেবীরাও যে তাঁদের মানবী-প্রতিষ্ঠা মাধ্যমেই পুজিত হতেন, তার আলোচনা আমরা আগে করেছি। আমাদের দেশে এখনও যে কালীর স্তব হওয়া, বনমার স্তব হওয়া জাতীয় ব্যাপার অপেক্ষাকৃত পশ্চাদপন অক্ষলভূমিতে টিকে আছে, সেগুলোও এই মানবী-প্রতিষ্ঠা গৃহির আশ্মি প্রয়াসেরই আরক।

আরেকটি কথা আমরা কাহিনীতে পাই, যা আপাতদৃষ্টিতে একটু বিস্ময়কর। রূপেভে বিচ্ছিন্নতা সাবিজী যৌবনে লদর্শন করলেন, কিন্তু তাঁর পানিপ্রার্থী



কাউকে পাওয়া গেল না। “কিন্তু তাঁহার তেজে অতিক্রান্ত হইয়া কোনো সুবাই সেই পশুপাশাঙ্কী ও তেজস্বিনী কস্তাকে প্রার্থনা করিল না।”<sup>৭০</sup> মহাত্মারত্নের মূল ঘটনার যুগে এমনটি হওয়া সম্ভব ছিল না, কারণ হুল্লরী রাজকস্তার জন্ত যরস্বরসত্য অজস্র রাজা-রাজপুত্রের সমাবেশ ঘটাই ছিল তখনকার রীতি। জুম্বাজ সাহিত্যিক-বিচারেও ঐ স্রোতটি বিভ্রান্তিকর, কারণ সাবিত্রীর চরিত্রে পরবর্তী পর্যায়ে বিকর্ষণশীলকারী কোনো অস্বাভাবিক তেজস্বিতার পরিচয় আমরা পাই না। বরঞ্চ যন্ত্রণালয়ে নষ্ট, সেবাপরায়ণা এবং সকলের একান্ত অঙ্গুণতা বহুতলেই তাকে আমরা প্রত্যক্ষ করি। আসলে সাবিত্রী চরিত্রের প্রাচীনতর উপাদানের ইচ্ছিত ওই তেজস্বিতার অন্তরালে রয়ে গেছে। কী সেই তেজস্বিতার স্বরূপ যা সুবাপুত্রসদেহে ঘুরে ঘুরিয়ে রাখত? এ-প্রশ্নের জবাব পেতে হলে আবার আমাদের বাহরের দৃষ্টান্তের সাহায্য নিতে হবে।

এবার্ট গ্রীভস-এর একটি মন্তব্য আরো আগে উল্লেখ করেছি যেখানে তিনি বলেছেন যে হেলেনীয় যুগের আগেকার গ্রীক পুরাণ-কাহিনীতে সাধারণতাবেই দেবী বাহু যে নাস্তিকারা ভীতমন্ত্রিত নায়কদের তাড়া করে বেড়াচ্ছেন। সমজাতীয় অস্ত্র উদ্বাহরণ দিয়ে ব্যাপারটি আরেকটু স্পষ্ট করা যাক : স্বমেরের ইসখার দেবীর পরিচয় আমরা জানি, লভদেবতা তমুজের পুনরুজ্জীবনের কাহিনীর সঙ্গে তিনি যুক্ত। এই দেবী একবার স্বমেরের অর্ধ-ঐতিহাসিক অর্ধ-পৌরাণিক বীর গিলগামেশের প্রণয়প্রার্থী হয়েছিলেন। যে-তামার তিনি প্রণয়ীকে প্রলুব্ধ করার চেষ্টা করেছিলেন, স্বমেরের অপ্রাচীন প্রত্নলিপির ইংরেজি অনুবাদ থেকে তার উদ্ধৃতি দাঁড় :

The yield of hills and plains they shall

Bring before thee as tribute

Thy chariot horses shall be tamed for racing,

Thine ox under yoke shall not have a rival.”<sup>৭১</sup>

এতসব প্রার্থির আশ্বাস সত্ত্বেও গিলগামেশ কিন্তু ইসখারকে প্রত্যাখ্যান করেন। একের পর এক দৃষ্টান্ত দিয়ে ইসখারকে তিনি অরণ করিয়ে দেন তাঁর পূর্ববর্তী প্রেমিকদের হুগতির কথা :

“Which lover didst you love forever

Which of thy shepherd pleased thee for all time

For Tammuz, lover of thy youth

Thou hast waiting year after year  
 Having loved dapled shepherded bird  
 Thou smotest him, breaking his wings,  
 In the grove he sits crying kappi (my wings)  
 Then thou didst love a lion, perfect in strength  
 Seven pits thou didst dig for him  
 Then a stallion thou lovedst, famed in battle  
 The whip, the spur, the lash thou ordained for him."<sup>১১</sup>

অভিযোগের তালিকাটি আরো দীর্ঘ, আমাদের কাজ অবশ্য এটুকুতেই চলবে। এই সংলাপের তাৎপর্য নির্ণয় দুই নয়, তবুও আমরা বিশারদ পণ্ডিত জন গ্রে-র উদ্ধৃতি দিচ্ছি : "Gilgamesh spurn the advances of the goddess, citing various examples from nature and mythology, where the love of the goddess had incited, eventually to degrade and destroy".<sup>১২</sup> গ্রে আরো জানাচ্ছেন যে দেবীর প্রণয় প্রত্যাখ্যানের মোটিকটি গ্রীক পুরাণে বারবারই ফিরে ফিরে এসেছে, যেমন আর্টেমিস ও এ্যাকটিন-এর কাহিনী। একই মোটিফ পাওয়া যাচ্ছে রাসসামরা প্রত্নলিপিতে কৃত কাছাইট পুরাকাহিনীতে যেখানে রাজপুত্র আকথ (Aqth) প্রত্যাখ্যান করছেন দেবী আনাথকে।<sup>১৩</sup>

মেরলিন স্টোন অনুমান করছেন যে, যে-প্রত্নলিপিতে ইস্‌থার-গিলগামেশ সংলাপটি পাওয়া গেছে, তার রচনাকাল সম্ভবত হুমেরে রাজতন্ত্র প্রতিষ্ঠার প্রথম যুগ।<sup>১৪</sup> অর্থাৎ পুরুষপ্রাধান্য প্রতিষ্ঠার প্রথমপর্বেও বীরপুরুষরা দেবীর মানবী-প্রতিকৃদের ভীতির দৃষ্টিতে দেখতেন, তাঁদের সৌন্দর্য ও সম্পদ সবেগে। এই মোটিফটি এত সুগভীরভাবে জনমনে প্রো'থত ছিল যে এমনকি শেক্সপিয়ারেও তার ছায়াপাত ঘটেছে। গ্রীক শব্দদেবতা এ্যাডোনিসের প্রণয়িনী আফ্রোদিতিই পরবর্তী পর্যায়ে রূপান্তরিত হন ভেনাস-এ। শেক্সপিয়ারের Venus and Adonis কাব্যতায় পরবর্তী পরিমীলিত কাহিনীই ব্যবহৃত হয়েছে, কিন্তু এত পরবর্তী রচনায়ও প্রাচীন উপাদান এখানে-ওখানে মাথা তুলেছে, যেমন প্রণয় নিবেদনের প্রকৃত উদ্দেশ্য ভেনাস খুব সরাসরিই ব্যক্ত করেছেন অ্যাডোনিসকে :

Upon thy earth's increase why shouldst thou feed  
 Unless the earth with thy increase be fed ?

By law of nature thou art bound to breed  
That thine may live when thouself art dead  
And so in spite of death thou dost survive  
In that thy likeness still is left alive.

‘ঠিক’ বছর পর সমাজবিজ্ঞানী ফ্রেডার এই কথাগুলিই বলেছেন অল্প ভাষায়,  
“The corn god produced the corn from himself; he gave his  
own body to feed the people; he died so that they might  
live”.<sup>১৩</sup>

শেক্সপিয়ারের অ্যাডোনিাসও কিন্তু অনিচ্ছুক প্রেমিক, ভেনাসের উচ্ছল রতিবাসনা  
তাকে পীড়িত করে,

I hate not love, but your device in love,  
That lends embracements into every stranger,  
You do it for increase, O strange excuse  
When reason is the bawd to lust's abuse !

অ্যাডোনিাসের ওই বিধা শুধু নৈতিকতার প্রেরে নয়। তাকে স্পর্শ করেছে  
এক অশ্লীল মৃদুচেতনা, সম্ভাব্য মিলন তার কাছে মৃদুরই অগ্রদূত :

At this Adonis smiles in disdain  
That in each cheek appears pretty dimple  
Love made those hollows if himself was slain,  
He might be buried in a tomb so simple.

এ-ধরনের উপাদান Venus and Adonis-এ আরো অনেক রয়েছে।

যাই হোক, সেবা বাক্যে ইসখার, আর্টেমিস, আনাথ, ভেনাস বা অক্সো’দতি,  
ধারা আর্তিতে ছিলেন ধরিজী দেবী, পরবর্তী রূপান্তরে পরিণত হয়েছেন প্রেমের  
সেবীতে—বিবর্তনের একটা পর্দায়ে লোকবিশ্বাস অজুসারে তাঁরা চিহ্নিত হয়েছেন  
প্রেমিক আহরণের ব্যাপারে অক্রিয়মুখী এবং সম্ভোগের ব্যাপারে লজ্জাহীন রূপে।  
বহুচারিতাও তাঁদের চারিত্র্যলক্ষণ ছিল। অল্পদিকে তাঁদের সম্ভাব্য প্রেমকরা  
অধিকাংশ ক্ষেত্রেই ছিলেন অনাগ্রহী এবং কিংবদন্তিরাণে আতঙ্কিত। দেবীরা  
প্রায়শই তাই প্রণয় নিবেদনের পথও বার্থক্য। লোকবিশ্বাসের এই যে স্বরূপ, তার  
নিচয়ই একটা বহুলত ভিত্তি ছিল। ধরিজী দেবীর মানবী-প্রতিমূ পূজারিণীরা বে-  
ধরনের বর্ষাচােরে সঙ্গে লগ্নিষ্ট ছিলেন, পুরুষপ্রাধান্য প্রতিষ্ঠার প্রথম পর্দায়ে কবির-

রঞ্জিত সেই সমস্ত আচারের কথা লোকশ্রুতিতে বিদ্যমান ছিল। তৎ স্মৃতি কেন, এ-ধরনের ধর্মোচ্চারণের সম্পূর্ণ অবলুপ্তি ঘটতেও সময় লেগেছিল। উপরের তুল্য পরিবর্তন ঘটলেও আদিম কৃষিজীবী সমাজের সংরক্ষণশীল মানসিকতা এই সমস্ত আচার-অনুষ্ঠানকে বিচ্ছিন্নভাবে আরো দীর্ঘদিন টিকিয়ে রেখেছিল। এই সময়কার সংঘাত ও রক্ত, যা প্রথমে প্রকাশ ও পরে অন্তর্লীন ছিল, তারই পটভূমিতে এই সমস্ত প্রত্যাখ্যান-কাহিনীর জন্ম হয়েছিল। কাহিনীগুলি সেই হিসাবে একটি ক্রান্তিকালের স্মারক। গিলগামেশ ও ইসখারের কাহিনীর উল্লেখ করে মেরলেন স্টোন তাই বলেছেন : “The story probably represents one of the earliest refusals of a consort or king to follow the ancient custom and the attempt to institute a more powerful and permanent kingship” (৩৭)

শাবিত্রীর তেজে যুগাপুরুষেরা কেন ‘অভিস্কৃত’ হতো, এখানে তার কারণ বোঝা যায় : ঈশ্বরের তপঃভেজ নয়, রক্তাক্ত অতীতের স্মৃতি এই দেবী ও তার পূজারিণীর উপর যে ঋণরাসিক্ত আরোপ করেছিল, ‘জলন্ত তেজ’ (জলন্ত মনঃভেজসা) শব্দদ্বারা সেই ভীষণরূপকেই শোভন ভাষায় প্রকাশ করা হয়েছে। ‘লক্ষ্মীলালোচনা এই তেজস্বী ঈশ্বাকে কোনো যুগাপুরুষই’ কেন প্রার্থনা করল না, তার কারণ বুঝতে আর কোনো অন্তর্বিধা হয় না।

আরেকটি ছোট তথ্যের উল্লেখ কর, শাবিত্রী-সত্যবানের কাহিনীর কেন্দ্রবিন্দুতে রয়েছে একটি ভবিষ্যৎবাণী। শাবিত্রীর স্বামী নির্বাচনের সংবাদে নারদমুনি ভবিষ্যৎবাণী করেন যে ‘সত্যবান অত্যাধি সৎসর পূর্ণ হইলে অকালে কালকবলে নিপতিত হইবে’ (কালীপ্রসন্ন সিংহের অনুবাদ)।

শস্ত্রের ক্ষয়ক্ষতি ঋতুচক্রের বীধনে বীধা। শস্ত্রদেবতা ও ধর্মিত্রী দেবীকে নিয়ে গড়ে ওঠা ধর্মোচ্চারণের তাই সাংসারিক। সমাজবিজ্ঞানীরা তাই শস্ত্রদেবতার মানব-প্রতিকৃতির অস্তিত্ব হিসাবে annual lover কথাটি ব্যবহার করেন, আর বলিদানপর্বকে বলে থাকেন annual sacrifice। দেবীর মানবী-প্রতিকৃতি কর্তৃক সাময়িক স্বামী হিসাবে নির্বাচিত হওয়ার পর থেকেই তার অস্বাস্থ্য স্বামীর আবৃত্তি। একটিমাত্র বছরে সীমায়িত হয়ে যেত : সত্যবানের বৃত্তান্তটিতে তাই পুনর্নির্ধারিত, শাবিত্রীকর্তৃক নির্বাচিত সত্যবানের প্রতিকৃতিরই ঐ ভিত্তিতে বৃত্তাবরণ করে নতুন সত্যবানের নির্বাচনপথ স্থগিত করে দিত। নারদমুনির ভবিষ্যৎবাণীতে ঐ সাংসারিক বলিদানের বার্তাটিই নিহিত।

সাবিত্রীস্নেহে তিনদিন ত্রতপালনান্তে চতুর্থ দিনে স্বামীকে আনুষ্ঠানিকভাবে বরণ করতে হয়। অতঃপর ত্রতধারিণীর আনুষ্ঠানিক অঙ্গগ্রহণে বস্ত্রতোজন বাধ্যতামূলক। ছোটো আচারই তাৎপর্যপূর্ণ। স্বামীবরণের আনুষ্ঠানটি পুনবিবাহের রূপকমাত্র। তিনদিনের ত্রতপালন স্ব-আরোপিত বৈধবাপালন, চতুর্থদিনের পুনবিবাহে তার অবসান ঘটে। সংস্কারের সধবাদের বিশেষ অধিকার, সধবায় যে পুনরায় অজিত হয়েছে, আনুষ্ঠানিক সংস্কারের তারই ঘোষণামাত্র। আনুষ্ঠানিক ত্রতধারিণীরা নিশ্চিতই আচারগুলির এ-বরণের তাৎপর্য সম্পর্কে অবহিত নন, বারাবাহিক পরম্পরায় অজিত আচারগুলি তাদের কাছে নিয়মরক্ষা মাত্র। কিন্তু আচারগুলি যখন সৃষ্টি হয়, তখন যে আমাদের বর্ণিত যুক্তিধারাই অসুস্থ হয়েছিল, সে-সম্পর্কে সন্দেহের অবকাশ কম। কয়েদে পর্যন্ত স্ত্রীকে স্বামীহত্যা থেকে বিরত থাকতে বলা হয়েছিল। বলা হয়েছে, ‘অপত্তির এধি’।<sup>৭৮</sup> নির্দেশটা নিশ্চয়ই বস্ত্রভিত্তি বজ্জিত ছিল না। পুরুষপ্রাবাসের যুগে এ-জাতীয় রীতির প্রতিরোধকল্পেই হয়তো সতীশব্দ-প্রচার সূচনা হয়েছিল।<sup>৭৯</sup>

৬

সহ্যাতারজের কাহিনীতে সত্যাবান সম্পর্কে আরেকটি ছোট তথ্য রয়েছে, যাকে এমনভাবে অবান্তর বলেই মনে হয়। উল্লেখ রয়েছে, “আর শৈশব অবস্থার অস্ব স্বাকার প্রায় ছিল, যুগ্ম অস্ব নির্মাণ করিত এবং চিত্রেও বিশেষভাবে অস্ব চিত্রিত করিত। সেইজন্ত হংসকে চিত্রায়ণও বলে।”<sup>৮০</sup> অর্থাৎ সত্যাবানের অপর নাম ছিল চিত্রায়ণ। তথ্যটি কাহিনীর পরবর্তী পর্যায়ে আর উল্লিখিত হয়নি। শিল্প রচনার প্রসঙ্গও নয়, নায়টিও নয়। তাই বলছি তথ্যটি আপাতদৃষ্টিতে অবান্তর। কিন্তু বহুতর পরিবর্তন, পরিবর্তন ও পরিবর্তন প্রক্রিয়ার মাধ্যমে বিবর্তিত একটা অবস্থাবে যখন কোনো প্রসঙ্গ বাহুল্য হিসাবেও টিকে থাকে, তখন বুঝতে হবে যে এর সঙ্গে সম্ভবত এমন কোনো মৌলিক ও বিশিষ্ট উপানানের সংশ্লিষ্ট ছিল, যাকে সম্পূর্ণ মুছে ফেলা সম্ভব হয়নি। বর্ধিতকালে হলেও তাকে একটু জায়গা ছেড়ে দিতেই হয়েছে।

অজ্ঞান করা চলে, সত্যাবানের চিত্রায়ণ নামটিকে যুক্তিসিদ্ধ করার জন্যই পরবর্তী পর্যায়ে অস্বনির্মাণ ইত্যাদি প্রসঙ্গ যোগ করা হয়েছে। সত্যাবানের সঙ্গে অস্বের একটা মৌলিক সংশ্লিষ্ট ছিল, তথ্য হিসাবে এ-টুকুই গ্রাহ্য। সেই সঙ্গে আরেকটি কথা এসে পড়ে—সাবিত্রীর পিতার নামও ছিল অস্বপতি। প্রায় হচ্ছে, যাত্রা এবং কল্পা উভয়ের স্বামীর নামের সঙ্গে অস্ব-সংশ্লিষ্ট ঘটল কেন?

তুম্বাজ নাম সাদৃশ্য থেকে স্থির নিশ্চয় কোনো সিদ্ধান্তে পৌঁছানো কঠিন। তবু মনে হয় অশ্বমেধ যজ্ঞের সঙ্গে এর কিছু সম্পর্ক থাকা সম্ভাব্য। 'শ্রৌত যজ্ঞ' 'শতপথ ব্রাহ্মণ' এবং 'বাজসেনীয় সংহিতা' এম্বে অশ্বমেধ যজ্ঞ সম্পর্কে যে-সমস্ত তথ্য রয়েছে, তা পর্যালোচনা করে দেবীপ্রসাদ চট্টোপাধ্যায়<sup>৩২</sup> ও নরেন্দ্রনাথ ভট্টাচার্য<sup>৩৩</sup> কিছু কোভুত্প্রদ সিদ্ধান্তে পৌঁছেছেন, 'শ্রৌতযজ্ঞ' বলছে যে এই যজ্ঞের মূল আচার 'চল অশ্বের সঙ্গে রাজমহাবীর ছিলেন। নিহত অশ্বের পাশে রানীকে শয়ন করতে হতো। তবু তাহ নয়, রানী ও তার পরিচারিকাদের সঙ্গে পুরোহিতের অঙ্গীল বাক্য বিনিময় হতো। শতপথ ব্রাহ্মণে রয়েছে যে রানী এই সময়ে অশ্বকে বীজবপনকারী, বীজবান পুরুষ ইত্যাদি আভাষ্য আখ্যায়িত করে বীজবপনের অঙ্গ আহ্বান জানাতেন। বাজসেনীয় সংহিতার টীকায় এই সকলের বিশেষ পদ্ধতির বর্ণনা রয়েছে এবং কৃষকের বীজবপন কার্যের সঙ্গে অমুষ্ঠানটির তুলনা করা হয়েছে। রানীর মধ্যদেশ খসিত করা এবং রানীকে গর্ভবতী করাই যে অমুষ্ঠানটির উদ্দেশ্য, সে-কথাও বলা হয়েছে।

এ-সমস্ত তথ্য থেকে নরেন্দ্রনাথ ভট্টাচার্যের সিদ্ধান্ত হচ্ছে অশ্বমেধ যজ্ঞ অমুষ্ঠানের আদিম যে উদ্দেশ্য ছিল, পরবর্তীকালে তার আয়ত্ন পরিবর্তন ঘটে।<sup>৩৪</sup> মূলত এটা ছিল উর্বরাশক্তির সঙ্গে সম্পৃক্ত একটি বর্ষাচার। একটা পথ দিয়ে পুরোহিত-রাজা তথা সাময়িক স্বামীর বিকল্প 'হসানে অশ্ব ব্যবহারের প্রচলন হয়, রানীকে সেজজেই অশ্বের পাশে শয়ন করতে হত। রাজা অথবা পুরোহিতের বলিদানটা নারী-পুরোহিত-ভিত্তিক সাময়িক বর্ষাচারেরই অঙ্গ ছিল। এই বলিদানের আগে রানীকে গর্ভবতী হতে হতো, যাতে পৃথিবী শস্যশালিনী হয়ে ওঠে। সোজা কথায় অশ্বমেধ যজ্ঞের আদিম অবস্থায় তাতে দেবীর প্রধান পূজারিণী (বা রানীর) সঙ্গে মিলনের পর সাময়িক স্বামী (বা পুরোহিত রাজা) বলিদান হতেন।

অপরদিকে কোসায়ী বলছেন যে অশ্বমেধ যজ্ঞ মূলত এমনতরো ছিল না, কিন্তু পরবর্তীকালে প্রাগাৰ্ঘ্য উপাদান চুকে পড়ায় এই ধরনের আদিম অমুষ্ঠান এর সঙ্গে সংযোজিত হয়েছিল। অর্থাৎ মূল অমুষ্ঠান ছিল অশ্ববলিরই, কিন্তু যেরূপ প্রাগাৰ্ঘ্য সমাজে সাময়িক প্রেমিককে বলিদানের রীতি ছিল, তারই অনুকরণে অশ্ব পরিণত হয়েছিল সাময়িক প্রেমিকের (বা রাজার) বিকল্পে।<sup>৩৫</sup> কোসায়ী সংখ্যায়ন বর্ষমাংসের উল্লেখ করেছেন, যেখানে সরাসরি অমুষ্ঠান বলিদানের কথাই বলা হয়েছে

অশ্বমেধ যজ্ঞের প্রসঙ্গে, এবং সেই যাদুঘটিকে রানীর সঙ্গে সম্বন্ধ করতে হবে বলে বিধান দেওয়া হয়েছে তাতে।

যাই হোক, দুটি বস্তুই কিন্তু রাজা (বা রানীর সাময়িক প্রেমিক বা পুরোহিত) এবং অশ্বের যথো একটি সম্পর্ক আরোপিত। অশ্ব এবং রাজা যে একে অস্ত্রের বিকল্প এবং রাজবলিনান যে অশ্ববলির চাইতে প্রাচীন রীতি, এটা দুজনের বিরোধশেষে স্বীকৃত।

অশ্ব-অশ্ব বিশিষ্ট আবেকজন রাজার উল্লেখ আমরা পাই মহাভারতে, তার নাম পুথিতাশ। এই রাজার মহিষীর নাম ছিল তদ্রা। অতিমাত্রায় স্ত্রী-সংসর্গেতু পুথিতাশ বিবাহের অনতিদূরই যুগ্মগুণে পতিত হন। সন্তানহীনা তদ্রা স্বামীর বিরোধে কাঁদে বিলাপ করতে থাকলে এক অদ্ভুত ব্যাপার ঘটল:

“তদ্রা যত পতিকে আলম্বন করিয়া পুনঃপুনঃ এইরূপ বিলাপ কবিতোড়িলেন, এমন সময়ে আকাশবাণী শ্রুতিতে পারিলেন, ‘হে বরারোহে! বিলাপ করিও না, গায়েখান করিয়া গমন কর। হে চাক্রহাসিনী, আমি তোমাকে বরপ্রদান করিতেছি, তুমি চতুর্দশ বা অষ্টমীতে কুত্ৰান করিয়া আমার সঙ্গে নিজ শয্যায় শয়ান থাকবে, তাহা হইলে আমি বীর শবে আবিষ্কৃত হইয়া তোমার গর্ভে সন্তান উৎপাদন করিব।’ এই অমৃতময় বচন-পরম্পরা শ্রবণে পতিততা তদ্রা ‘কাকং হুহু হইয়া পূজকামনার যথোক্ত কার্যের অনুষ্ঠানে তৎপর হইলেন এবং সেই শব্দসংগে তিনজন শাব ও চারজন যন্ত্র প্রসব করিলেন।” ৩৬

এখানে পুথিতাশ বালপ্রসঙ্গ হচ্ছেন না বটে, কিন্তু বিবাহ ও পত্নীসংসর্গ যে তার যুগ্মার কারণ, সে-কথাটি রয়েছে। শবরূপ পুথিতাশের সঙ্গে মহিষী তদ্রা মিলিত হচ্ছেন, অশ্বমেধ যজ্ঞে যত অশ্বের সঙ্গে মহিষীর রাজ্যবাসনের রীতিটা তারই রকমকোর মাত্র। হু-কেত্রেই যুজের সঙ্গে মিলনের মূল লক্ষ্য যে সন্তান-উৎপাদন, তাহা অস্বাভাবিক। অশ্বমেধ যজ্ঞের একটি বিশিষ্ট আচারকে রাজা পুথিতাশের ঐ কাহিনীর সাহায্যে আরেকটু স্পষ্টতাবে বোকা যায়। অতিরক্ত কৌতূহলোদ্দীপক তথা ‘হাস্যে আমরা পাচ্ছি মহিষী তদ্রা যত পুথিতাশের মাধ্যমে যে সন্তানগুলি লাভ করেছিলেন, তার মধ্যে তিনজন শাব এবং চারজন ছিলেন যন্ত্র। তন্মধ্যে চিত্রাশ বা সত্যবান ও শাব আর তার স্বতন্ত্র তথা সাবিত্রীর পিতা অশ্বপতি ছিলেন যন্ত্র। অর্থাৎ পুথিতাশ, চিত্রাশ ও অশ্বপতি—এরা জাতিগত বিচারে পরম্পরের সঙ্গে সঙ্গিষ্ট এবং প্রত্যেকেই অশ্ব অতিবাটি বহন করছেন।

আমরা আগে দেখিয়েছি যে কস্তুর জন্মের মাধ্যমে উত্তরাধিকার-প্রশ্নের

মীমাংসা হওয়াটা স্বাভাবিকের সূচক এবং সাবিত্রীর জন্মের মাধ্যমে কার্যত তাই হয়েছিল। আবার স্বাভাবিকের সঙ্গে দেবী-পূজা এবং দেবীর প্রধান পূজারিণীর রানী-সম্বন্ধ প্রতিপত্তির সঙ্গুল রয়েছে। মেরলিন স্টোন বলেছেন,

“The Divine right was probably originally not provided by a male-god, but by the goddess. And documentary and mythological evidence suggest that this right, rather than bestowed upon a male, was originally held by a woman, the high-priestess of the goddess, who may have gained the position by the custom of matrilineal descent. In the role of the high-priestess of the goddess, this woman may also have been regarded as queen or tribal ruler”.<sup>১৬</sup>

অতএব সাবিত্রীর মতো তার মাতাকেও আমরা দেবীর রানী-প্রতিষ্ঠা অথবা প্রধান পূজারিণী হিসাবে চিহ্নিত করতে পারি। রানী হিসাবে তার যে পরিচয়, তার আদম উৎসও সম্ভবত তাই। সেই সঙ্গে আমরা যদি এই তথ্যগুলি যোগ করি যে এই সমস্ত পূজারিণীর সাময়িক স্বামী বলপ্রদত্ত হতেন, পূজারিণীদের উপর রানীদের মর্যাদা আবেগপূর্ণ হওয়ার সঙ্গে সঙ্গে তাঁদের সাময়িক স্বামীরাও রাজস্বদান পেতেন, অশ্বমেধ যজ্ঞের মধ্যে পূজারিণী-সংগৃহীত উৎসর্গাভিষিক্ত স্বামীচার অনুপ্রবিষ্ট, তাহলে রাজা এবং অশ্ব যে কোন প্রক্রিয়ায় একে অস্ত্রের বিকল্পে পালিত হয়েছেন, তা বুঝতে অসম্ভব হয় না। চিত্রাশ্ব, অশ্বপতি বা পুণ্ডিত্য নামগুলির মধ্যে তখন নতুন তাৎপর্যও খুঁজে পাওয়া সহজ হয়।

মনে হয় পূজারিণী-সংগৃহীত স্বামীচারের ক্রমবিকাশের কোনো একটা পর্যায়ে বলপ্রদত্ত রাজ্যের সাধারণ অধিষ্ঠা হিসাবে ‘অশ্ব’ শব্দটি সংযুক্ত হতো। সেটা অশ্বমেধ যজ্ঞের সংশ্লেষণ হতে পারে, আবার অশ্বমেধ যজ্ঞ ব্যাপারটাই এ বিবর্তিত প্রবাহ থেকে উল্লেখ্য একটি বিকল্প অনুষ্ঠান হিসাবে গড়ে ওঠাও বিচিত্র নয়। যদি হোক, রাজস্বদানের সঙ্গে অশ্ব অধিষ্ঠার সংযোগ যে অনেক ক্ষেত্রেই একটি মূল্যবান আচারের স্বরূপ, এমন অনুমান অসঙ্গত নয়। এ প্রসঙ্গে ‘গোহিত্যশ্ব’ শাস্তিও স্বতন্ত্র, এই রাজকুমারটিও তো অন্যভাবেই বলপ্রদত্ত ছিলেন।



কবে গড়ে উঠেছিল, তা নিঃসংশয়ে নির্ণয় করা কঠিন। আমরা দেখিয়েছি যে ত্রাতাচারের মধ্যে উদ্ভবপ্রাপ্তের পূজারও অবশেষ রয়ে গেছে। অর্থাৎ এসেনের রাজ্য যখন রাজসংগ্রহের যুগে ছিল, ত্রাতাচারের কোনো কোনো আদিম উপাশন তার স্বত্তিও বহন করছে। কিন্তু সবই এ ধরনের ধর্মীচার তার পরিণত রূপটি পেয়েছে কৃষির প্রাথমিক বিকাশের যুগে। উপাখ্যানগুলি গড়ে উঠেছে তারও পরে, ধর্মীচারের পরিপূরক হিসাবে।

কোসাখী মনে করেন যে খ্রীষ্টপূর্ব তিন সহস্র অব্দ থেকে খ্রীষ্টপূর্ব সপ্তদশ অব্দের মধ্যে ভারতের কৃষি-সভ্যতার প্রথম পর্যায়টি বিকাশ লাভ করে।<sup>১৭</sup> অর্থাৎ সোটাযুতিভাবে সেই সময়সীমাটা সিন্ধু সভ্যতার বিকাশ ও বিস্তৃতির কালপর্ষায়ের সমসাময়িক। কোসাখী আরো মনে করেন যে সিন্ধু সভ্যতার কৃষিকার্য লাভের ব্যবহার ব্যক্তিরেকে গড়ে উঠেছিল। তবে ত্রোজের তৈরি দীপ্তযুক্ত তারি কোদালজাতীয় যন্ত্র ব্যবহৃত হতো।<sup>১৮</sup> অনুমান করা চলে, লাভের আবহাওয়ার আগেই, তারি কোদালজাতীয় যন্ত্রের ব্যবহারের দক্ষ সিন্ধু সভ্যতার মধ্যেই নারীর হাত থেকে কৃষির চাবিকাঠি মনে লাড়তে থাকে। তখন নিশ্চয়ই নতুন করে নারীকেন্দ্রিক কৃষি-সংগঠন বাস্তবায়নের আবর্তনের সুযোগ কমে গিয়েছিল। অতএব শাবিত্রী-সত্যাবানের কাহিনী ও ধর্মীচার এর আগেই পূর্ণাঙ্গ অবস্থায় পৌঁছে গিয়েছিল, এমন অনুমান করা চলে। কাল পরিমাপের দিক দিয়ে সময় সীমাটাকে সোটাযুতিভাবে খ্রীষ্টপূর্ব তিন সহস্র অব্দ থেকে দুই সহস্র অব্দের মধ্যে ফেলা চলে।<sup>১৯</sup>

আগে বলেছি, সিন্ধু সভ্যতার মধ্য পর্যায়ের সম্ভবত পুরুষ-প্রাধান্য প্রতিষ্ঠিত হয়েছিল। কিন্তু পুত্রারী-কেন্দ্রিক ধর্মীচার পুরুষ-প্রাধান্য শুরু হওয়ার সঙ্গে সঙ্গেই অবলুপ্ত হয়ে গিয়েছিল, এমন ভাবার কারণ নেই। গ্রীসের দৃষ্টান্ত দিয়ে কোসাখী বলেছিলেন যে, "Patriarchal intrusion did not immediately abolish the sacred king's death by sacrifice even in Greece. A surrogate was first sacrificed in place of him and then perhaps symbolic puppets or totem animals substituted."<sup>২০</sup>

আমাদের বিচার অনুসারে শাবিত্রীকৃত ও সংগঠিত উপাখ্যানের মৌলিক রূপটি আনুমানিক পাঁচ হাজার বছরের প্রাচীন। সিন্ধু সভ্যতার শেষপর্ষেই তার সংস্কার প্রক্রিয়া শুরু হওয়ার কথা। পরবর্তী তিন হাজার বছরে ভারতীয় সমাজদেহের আবুল পরিবর্তন ঘটেছে, কিছুটা বাইরের চাপে, কিছুটা অভ্যন্তরীণ বিবর্তন

প্ৰক্ৰিয়ায়। সাবিজীৱিত ও তৎসংগ্ৰহ উপাখ্যানও পৰিবৰ্তিত সামাজিক অৱস্থায়  
সৰু ৰূপ ৰাইয়ে নিজৰ অস্তিত্ব ৰক্ষা কৰেছে। সেৱা ৰাছে, উপাখ্যান-অংশেই  
পৰিবৰ্তন ঘটোঁতে ব্যাপক এবং গভীৰ; আদিয় এবং মৌল উপাদানগুলি সেৱানে  
প্ৰায় সম্পূৰ্ণই ৰক্ষিত। এটা সম্ভৱপৰ হৈছে এই কাৰণে যে শিক্ষাৰ সীমিত ব্যাপ্তিৰ  
মূৰ্গে লিখিত সাহিত্যৰ কাজই ছিল সমাজৰ উপৰি-কাঠামোৰ ৰূপৰক্ষণা ও  
মূল্যবোধকে সংৰক্ষণ কৰা। ধৰ্মাচাৰ্যৰ ব্যাপ্তিৰে মৌল আচাৰগুলি কিছু অধিক  
পৰিমাণে টিকে ৰয়েছে, কাৰণ আচাৰগুলি ছিল মেয়েদেৱৰ বিশেষ অধিকাৰৰ  
অস্তিত্বৰূপক এবং মেয়েৰা স্বতাবতই অধিকতৰ ৰক্ষণশীল। কোম্পানী বলছেন,  
“In general, Indian women retain archaisms where the men  
show a cosmopolitan position due to more frequent contact with  
people outside the tribe or the caste group”<sup>১১</sup>

উল্লেখযোগ্য যে ধৰ্মাচাৰ্য ও উপাখ্যানৰ প্ৰাচীন উপাদান বলে যেভলোকে  
আমরা চিহ্নিত কৰিছ এবং তাৰ উপৰি যে-সমস্ত সংস্কাৰ সাধিত হৈছে বলে আমরা  
অনুমান কৰিছ, তাৰ মৰ্য্যোও পৰ্যায়ভেদ ৰয়েছে। অৰ্থাৎ প্ৰাচীন উপাদানগুলো  
সব একমূৰে নহ, আৰাৰ সংস্কাৰৰ কাজটোও একদিনে সারা হয়নি। পাঁচ হাজাৰ  
বছৰ ধৰেই পৰিবৰ্তন এবং পৰিবৰ্তনৰ কাজটি চলেছে। একটা পৰ্যায় এসে যে  
উপাখ্যানটি মোটামুটি একটা নিদিষ্টৰূপে স্থিত হৈয়ে গেল, তাৰ কাৰণ সামাজিক  
বৰ্তনৰ প্ৰবাহ ৰেকে তা নিজেকে বিগুৰু কৰতে পৰেছিল। সাবিজীৱিত যেহেতু  
এখনো সামাজিকতাবেই আচৰিত হয়, অতএব তাৰ মৰ্য্যো গ্ৰহণ-বৰ্তন প্ৰক্ৰিয়াটি  
আজও চলেছে।

নৃত্য, প্ৰৱৰ্তন এবং ইতিহাসৰ সাক্ষ্যগুলিকে যথাযথভাবে ব্যৱহাৰ কৰলে  
উপাখ্যান ও ব্ৰতচাৰ্যৰ বিভিন্ন পৰ্যায়গুলিৰ কালবিচ্ছাৰ কৰাও সম্ভৱপৰ।<sup>১২</sup> সে-  
ধৰনৰ পৰ্যালোচনা আমাদেৱ সামাজিক ও সাংস্কৃতিক ইতিহাসৰ উন্মোচনে নতুন  
পৰনিৰ্বেশ কৰতে পাৰে বলেই আমাদেৱ বিশ্বাস। বৰ্ত্তত সেই সম্ভাৱনাৰ প্ৰতি  
দৃষ্টি আকৰ্ষণৰ ক্ষমতা নিতান্ত প্ৰাৰ্থনিক প্ৰয়াস হিসাবেই এ-আলোচনাৰ  
অৱতাৰণা।<sup>১৩</sup> বলা বাহুল্য, আমাৰ প্ৰতিপাত নতুন তথ্য ও নতুন যুক্তিৰ আলোকে  
নিশ্চিতই সংশোধন-সাপেক্ষ।

নির্দেশনাকি ও টিকা

১. Sir James Frazer, *The Golden Bough*, 1963, p 520
২. S. H. Hooke, *Middle Eastern Mythology*, 1976, pp 67-68
৩. ঐ, p 22
৪. ঐ, pp 39-40
৫. Verginia Fern (edited), *Encyclopaedia of Religion*, 1st edition, p 512
৬. ঐ, p 532
৭. ঐ, p 513
৮. Frazer, ঐ, p 428
৯. John Gray, *Near Eastern Mythology*, 1969, pp 86-89
১০. Frazer, ঐ, p 428
১১. Frazer, ঐ, pp 428-535
১২. (a) Albert Reville, *Native Religion of Mexico and Peru*, London, 1884. "All this shows once more how the same fundamental logic of the human mind asserts itself across a thousand diversities and reappears under every conceivable form in every climate and every race", p 508  
(b) Frazer, ঐ, "the similar causes acting alike on the similar constitution of human mind in different countries under different skies"; p 505
১৩. Frazer, ঐ, p 643
১৪. James Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Magic*, Vol. XII, p 708
১৫. Frazer, ঐ, "The festival appears to have been essentially a festival of sowing, which properly fell at the time when the husbandman actually committed seed to the earth."— p 497
১৬. Hook, ঐ, p 17
১৭. Robert Brifault, *The Mothers*, Vol. III, p 2

১৮. ঐ p 64
১৯. Frazer, ঐ, p 67
২০. Brifault, ঐ, p 24. "The magical and religious rites intended to secure the fertility of the field were naturally within the special competence of the women who cultivated them and whose fertility was linked with earth. Many of women's religious associations were doubtless concerned originally with discharging that important function".
২১. George Thompson, *Studies in Ancient Greek Society*, 1939, p 210. "After the introduction of cattle-drawn plough, agriculture was transferred to man. In parts of Africa, where plough is only a recent acquisition, the changeover can be seen taking place at the present day".
২২. Merline Stone, *Paradise Papers*, 1976, pp 78-119
২৩. N. N. Bhattacharyya, *Indian Mother Goddess*, 1981, — p. 72. "The special vigour to overthrow mother-right must have necessarily implied, as Enphrenfels rightly claims a corresponding special vigour which mother-right must have been enjoying in India since pre-vedic days."
২৪. আসামের উত্তর-কাছাড় জেলার ডিমাচারা গো-পালনের সম্পূর্ণ বিরোধী। সেখানকার সরকারী ডেয়ারি-ফার্মের গোপালককে পর্যন্ত জনজাতীয় ডিমাচারা অযোগ্য বলে মত করে দেন। তাঁদের বিশ্বাস, কৃষিকাজে পশুদি পশু ব্যবহার করলে অনাবৃত্তিতে শক্তহানি অনিবার্য। বলা বাহুল্য, কৃষিজীবী এই জনজাতি চাষাবাসে লাভল ব্যবহার করেন না, খুঁটি (hoe) বা ঐ জাতীয় জিনিসের সাহায্যে জুয়াচাষ করেন।
২৫. Frazer, ঐ, chapters XIV-XVIII
২৬. ঐ, pp 467, 477, 516
২৭. Robert Greaves, *Greek Myths*, Vol. 1. pp 14, 52, 232, 126
২৮. D. D. Kosambi, *Myth and Reality*, 1983, p 76
২৯. Greaves, ঐ, p 179

৩০. Merline Stone, *ঐ*, p 147. "Records from Nigeria report that a male was the consort of the queen until she found herself pregnant, at which time he was strangled by a group of women—he had fulfilled his earthly task. Numerous accounts, legends and fragments of texts and prayers suggest that there were similar practice in most of the goddess-worshipping countries...there are pieces of evidence that suggest that in neolithic and perhaps in earliest historical periods the consort of the high-priestess met a violent death while she remained in grief."
৩১. *Proceedings of the Twenty-sixth International Congress of Orientalists*, Vol. II, 1968, Samuel Noah Krammer, *The Sacred Marriage*, p 191.
৩২. Kosambi, *ঐ*, pp 42-81
৩৩. Kosambi, *ঐ*, "Pururava to be sacrificed after having begotten a son and successor upon Urvasi ; he pleads in vain against her determination. This is quite well-known to anthropologists as a sequel to some kinds of primitive sacred marriage. The dialogue of Urvasi and Pururava is meant to be part of ritual act performed by two characters representing the principals and is thus a substitute for an earlier, actual sacrifice of the male." pp 54-55
৩৪. Kosambi, *ঐ*, p 3
৩৫. হুসন শাহরান তট্টাচার্য, *হিন্দুদের দেবদেবী*, ৩য় পর্ব, পৃ ২৯০
৩৬. Ramila Thapar, *Ancient Indian Social History*, 1984, p 17
৩৭. S. Levi and others, *Pre-Aryan and Pre-Dravidian*, p 38
৩৮. Sudhakar Chattapadhyaya, *Racial Affinities of Early North Indian Tribes*, 1973, p 85
৩৯. S. Levi, *ঐ*
৪০. 'লোকায়ত দর্শন' থেকে উদ্ধৃত, পৃ ২২০-২৪

৪১. ঐ, পৃ ২২৬-২২৮

৪২. Frazer, ঐ, p 202, —“tales of this sort ( এদের কল্পকাহিনী ) mean no more than that a woman has been gotten with child by a man unknown, and the uncertainty as to the fatherhood is more easily compatible with a system of kinship which ignores paternity than with one which makes it all important. If at the birth of the Latin kings their fathers were really unknown, the fact points rather to a general looseness of life in the royal family or to a special relaxation of moral rules on certain occasions, when men and women reverted for a season to the license of an earlier age. Such Saturnalias were not uncommon at some stages of social evolution.”

৪৩. ‘লোকায়ত্ত দর্শন’ পৃ ২২৫-২৮

৪৪. বহাতারত, ইন্ডিয়াস সিদ্ধান্তবাস্তবিকতার অঙ্কন

৪৫. ঐ

৪৬. N. N. Bhattacharyya, ঐ, p 10

৪৭. Romila Thapar, *Early Indian Historical Traditions*, compiled in *History and Society*, Essays offered in honour of Nihar Ranjan Roy, p 278. —“That one of the royal lineages was born from a female form was rather galling in later times when women were of low social status and on par with the sudras. This is sought to be explained in ‘*Vishnupurana*’ by the statement that during the course of the sacrificial ritual there was an inaccuracy, and although Manu had been performing the sacrifice for obtaining of sons, a daughter was born.”

৪৮. বহাতারত, সিদ্ধান্তবাস্তবিকতার অঙ্কন

৪৯. ঐ

৫০. ঐ

৫১. John Gray, *Near Eastern Mythology*, p 43
৫২. ঐ p 22
৫৩. ঐ p 43
৫৪. ঐ
৫৫. Stone, ঐ, p 155
৫৬. Frazer, ঐ, p 496
৫৭. Stone, ঐ, p 155
৫৮. কুয়েন্ট, ১০, ৮৫, ৫৪
৫৯. Kosambi, ঐ, p 80
৬০. সিদ্ধান্তবাগিনের অর্থবাদ
৬১. D. P. Chattapadhyaya, *Lokayata*, p 294
৬২. N. N. Bhattacharyya, ঐ, pp 124-27
৬৩. ঐ, p 42, "In the Aswamedh sacrifice, in which the original purpose of the aforesaid rite is distorted to a considerable extent, we find the use of horse in place of the priest-king. The queen had to lie with the horse. The killing of the king or the priest was nothing but an incident in the women's ritual cycle." ঐ, p. 127, "...it was necessary for her to conceive in order that the earth might bear fruit."
৬৪. Kosambi, *The Origin of Brahmin Gotras*, Journal of Asiatic Society, Bombay, 1950, p 80, The Yajurvedic Asvamedha lets the horse go free for a year, makes his wandering the excuse for military aggression and imposing upon the queen the revolting duty of copulating with the slain victim to the accompaniment of obscene discourse. The sacrifice has become a fertility rite, though now accompanied by a large number of other victims. The still later Sankhyayana Sruta Sutra replaces the horse by a human victim with the same freedom for a year and the same duty imposed upon the queen. This shows clearly that the successive

substitutions are for the original annual sacrifice of the queen's consort, the development is apparently in the wrong order, as explained, simply because of progressive assimilation of pre-Aryan customs with advancing settlement."

৬৫. মহাভাৰত, আদিপৰ্ব, ১২১ অধ্যায়

৬৬. Stone, ঐ, p 144

৬৭. Kosambi, *Culture and Civilization of Ancient India*, 1977, p 51

৬৮. Kosambi, *An introduction to the Study of Ancient India*, 1975, p 68

৬৯. সাবিজীৱিত বা সমজাতীয় ধৰ্মাচাৰ কৃষিভিত্তিক অৰ্থনীতিকে কেন্দ্ৰ কৰেই গড়ে উঠতে পাৰে। পৃথিৱীৰ অজ্ঞাত দেশেৰে দৃষ্টান্ত থেকে এ কথা বোঝা যায়। 'বিতৰিত ব্ৰাহ্মণীয় সত্যতাৰ সঙ্গে এ-জাতীয় আচাৰেৰে সম্পৰ্ক রয়েছে' লোহাৰ প্ৰচলনেৰে পৰে সমাজে পুৰুষপ্ৰাধান্ত দৃঢ়প্ৰতিষ্ঠা হয়। সিদ্ধ সত্যতা ব্ৰাহ্মণীয় এবেশে প্ৰাচীনতম কৃষি-সত্যতা। সে-কাৰণেই আমৰা সাবিজীৱিতকে সিদ্ধ-সত্যতাৰ সঙ্গে সংশ্লিষ্ট কৰতে চাইছি। তাৰেতৰে পাশ্চ্যপ্ৰান্তেৰে একটি ধৰ্মাচাৰ পূৰ্বতম প্ৰাপ্তে তাৰ আদিম অবশেষ নিৰ্ণে টি"কে থাকল কীভাবে, সে-প্ৰশ্ন অবশ্যই উঠতে পাৰে। এ-প্ৰশ্নেৰে জবাবে 'বিস্তৰ যুক্তি প্ৰদৰ্শন কৰা সম্ভব, কিন্তু সেটা একটা বতৰ আলোচনাৰ বিষয় হয়ে যাবে। আপাতত এটুকু বলাই যথেষ্ট হবে যে 'ভাৰতে ব্ৰাহ্মণ্য সংস্কৃতি পশ্চিম থেকে পূৰ্বে বিস্তৃত হয়েছিল এবং বিশেষ কৰে সূৰমা-বৰাক উপত্যকায় ব্ৰাহ্মণ্য সংস্কৃতিৰ আদিমতম বাহকৰা যে পশ্চিম ভাৰত থেকে এয়েছিলেৰে, তাৰ ঐতিহাসিক নিদৰ্শনও বৰ্তমান। সাবিজীৱিত ব্ৰাহ্মণ ও অজ্ঞ বৰ্ণহিন্দুদেৰে অমুঠান। এ'ৰা কৃষিনিষ্ঠ, কিন্তু পৰবৰ্তী পৰ্যায়ে নিজেরা কৃষিজীৱী নন। তাছাড়া, প্ৰান্তবৰ্তী এলাকাৰ বিবৰ্তন-প্ৰবাহ দেৱিতে কাজ কৰে, সে কাৰণে খ্ৰীষ্টাব্দকলে অনেক প্ৰাচীন আচৰিই টি"কে রয়েছে, যা আমাদেৰে সাৰাজিক ইতিহাস ৰচনাৰ ব্যাপাৰে missing link-এৰে কৃষিকা পালনে সম্ভব।

৭০. Kosambi, C. C. A. I. p 147

৭১. ঐ, p 47

৭২. "A true science of myth should begin with a study of



archaeology, history and comparative religion".—Robert Greaves, *Greek Myths*, Vol. 1, p 21

৭৩. নাবিজীৱিত ও নাবিজী-উপাখ্যান সম্পর্কে প্রথম আলোচনা করেন বি. এ. ভয়ে তাঁর *Hindu Holidays and Ceremonies* (1919) গ্রন্থে। তিনি যথার্থই নির্দেশ করেছিলেন যে এটা nature myth এবং এর মধ্যে প্রকৃতির বাৎসরিক আবহ এবং পুনরুজ্জীবনের সংলগ্ন রয়েছে। কিন্তু বিষয়টিকে বিচ্ছিন্ন হুজিয়ারা সহযোগে তিনি পর্যালোচনা করেননি। ত্রুটির আচার সম্পর্কে তিনি কোনো বিবরণ দেননি। নন্দপূর্তাবাসী আলোচনার তিনি বিশেষ তরঙ্গ আরোপ করেছেন একটি বগল বা আলপনার উপর, বা নাবিজীৱিত উপলক্ষে ঝাঁকা হতো (কোন অকালে তার উল্লেখ তিনি করেননি)। এই বগলের বিভিন্ন পদ্ধতি ও চিত্রের তিনি বিশদ ব্যাখ্যা করেছেন মুখ্যত জ্যোতিষ ও গ্রহ-সংস্থানের আলোকে এবং তাঁর সিদ্ধান্ত হচ্ছে যে এটি একটি Sun-myth। তাঁর বিশ্লেষণ আমাদের কাছে সানকৃতপূর্ণ বলে মনে হয়নি। কিন্তু প্রসঙ্গটি সম্পর্কে নতুন চিন্তার তিনিই যে প্রথম পথিক, সে-সত্য স্বীকার্য।

## কার্তিকের : প্রতিহত দেবসেনাপতি

বনক ডেউসার কার্তিক ঠাকুরের রূপটি ঊনবিংশ শতকের নব্যবাসুর আন্দোলনে অঙ্কিত। আদিম পর্বাণে এই দেবতার চরিত্র কিছু আশ্রয়িত বৈচিত্র্যপূর্ণ ছিল। প্রাচীন সাহিত্য, পুরাণ এবং ইতিহাসে সে বৈচিত্র্যের ইঙ্গিত ছড়িয়ে-ছিটিয়ে রয়েছে। এমন কি এ যুগের লোকায়ত বর্ষাচার এবং লোকজ্ঞতিতেও কার্তিক চরিত্রের বৈচিত্র্যের অবশেষ কিছু পরিমাণে বর্তমান। এমনই একটি বর্ষাচার এবং তৎসংশ্লিষ্ট লোকজ্ঞতিই এই আলোচনার প্রারম্ভিক প্রেরণা।

জরমা-বরাক উপত্যকার কার্তিক পূজা খুব একটা জনপ্রিয় অঙ্গুষ্ঠান নয়, তবু কিছু কিছু সম্পন্ন গৃহস্থবাড়িতে এর প্রচলন রয়েছে। এ পূজার অল্পবয়স্ক হিসাবে বাড়ির মেয়েরা তখন অল্প একটি অঙ্গুষ্ঠান করেন। পূজার পক্ষকাল আগে মেয়েরা মাটির সরার উপর কাদামাটির পুরো আকৃতি দিয়ে একটি নকল ধানখেত তৈরি করেন। তাতে বীজধান পোতা হয়, প্রত্যাহ জলসিক্ত করে তার পরিচর্যা হয়। দিন-কয়েক পর চারাগুলো উঁকি দেয় এবং পূজার দিন মাগাদ চারাগাছগুলো বেশ ডাগর হয়ে ওঠে। পূজার দিনে মাটি কিংবা হেঁড়া ভাকড়া দিয়ে একটা পুতুল তৈরি করা হয়, পুতুলটিকে শাড়ি গরনা পরিয়ে নখবেশে সাজানো হয়, তার পর তাকে লুকিয়ে রাখা হয় ঐ সরার ধানখেতে। সরাটা পূজার অজ্ঞাত উপাচারের সঙ্গে কার্তিকমূর্তির সামনে রেখে দেওয়া হয়, যদিও পুরোহিতের জিহ্বাকাতের সঙ্গে ঐ সরার কোনো সংশ্লিষ্ট থাকে না। সঙ্গেবেলা মেয়েরা দল বেঁধে সরাটিকে খুঁজে নিয়ে যায় পুকুরঘাটে কিংবা নদীতে, সেখানে সরাটি বিসর্জিত হয়। ধানবীজ পোতা থেকে বিসর্জন পর্যন্ত সময় অঙ্গুষ্ঠানটাই থাকে মেয়েদের নিয়ন্ত্রণে, পুরুষের এতে কোনো ছুঁতিকা থাকে না।

এই অঙ্গুষ্ঠানটির ব্যাখ্যা হিসাবে নারী মহলে একটা কিংবদন্তী চাপু রয়েছে, সেটাও কৌতুহলপ্রদ। দানবদের পরাজিত করে কার্তিক বনন করে ফিরছিলেন, তখন এক রূপবতী দেবকন্নার সঙ্গে তাঁর দেখা হয়। কন্নাটির রস উবা। রূপমুগ্ধ কার্তিক মেয়েটিকে বিয়ে করতে চাইলে সে রাজী হয়। উবাকে নিয়ে কার্তিক পৌঁছলেন কৈলাসের কাছাকাছি। তখন কার্তিকের সঙ্গে হলো যে বাকে জিজ্ঞেস না করে সরাসরি উবাকে নিয়ে খরে তোলা ঠিক হবে না। নীচে এক বীজখেতে উবাকে আগলো করতে বলে কার্তিক সেল যাবার অঙ্গুষ্ঠান চাইতে। উবা আগলার

হইলেন। কাতিক কৈলাসে গিয়ে দেবী দুর্গাকে তাঁর বনোকাঁসনা জানালেন। দেবী মৌখিক অত্যাচারিত হিলেন কিন্তু সেটা গুপ্তি বনে কিনা, তা লক্ষ্য করার বতো অবসর কাতিকের ছিল না। শুভ বরবেশে সেজে কাতিক বেরিয়ে যাবেন, হঠাৎ বনে হলো যাকে প্রণাম করে যাওয়া উচিত। কিন্তু এ বর ও বর তুরে যাকে আর তিনি খুঁজে পান না। শেষ পর্যন্ত দুর্গাকে পাওয়া গেল রান্নাঘরে। দেবীর সামনে একটি নিহত বহিষ, রান্না করার তর সয়নি, দেবী হু হাত দিয়ে কাঁচা মাংস পোত্রাসে গিলছেন। এ বীভৎস দৃশ্য দেখে কাতিক আতকে উঠলেন, “মা, এ তুমি কি করছ?” দুর্গা জবাব দিলেন, “বাবা, এখন তো বউ হয়ে আসবে, কোনোদিন খেতে দেবে, কোনোদিন দেবেই না, তাই মাঝ মিটিয়ে শেষ খাওয়া দেবে নিছি।” হতভম্ব কাতিক মায়ের বসার বনোকাঁচাটি বুকে পারলেন এবং ক্রুদ্ধ হয়ে প্রতিজ্ঞা করলেন যে জীবনে আর বিয়েই করবেন না। এমিকে উবা বানধেতে অপেক্ষা করছেন, কিন্তু কাতিক আর আসেন না। দিনের পর দিন যায়, কাতিক নিরুদ্দেশ। শেষ পর্যন্ত নানা কান হয়ে কাতিকের প্রতিজ্ঞার খবর উবার কাছে পৌঁছল। হতাশায় লক্ষ্যায় উবা প্রতিজ্ঞা করলেন যে তার শোড়ানুখ আর কাউকে দেখাবেন না, চিরদিন বানধেতেই লুকিয়ে থাকবেন।

যেহেঁরা যে পুতুলটি তৈরি করেন, সে হচ্ছে ঐ উবা। বধুবেশে তাঁই তাকে বানধেতে লুকিয়ে রাখা হয়। যেহেঁদের বতে ঐ অহুতানটি হচ্ছে কাতিকের প্রতিজ্ঞাভিত্তকের আরক। সেইসঙ্গে যে কথাটি তারা জুড়ে দেন, তা হলো পরে প্রতিজ্ঞা ভঙ্গ করে কাতিক উবাকে নিতে এসেছিলেন, কিন্তু লুকাইত উবাকে খুঁজে আর পাননি।

২

লোকসংস্কৃতি সম্পর্কে যাদের আগ্রহ রয়েছে তাঁরাই জানেন যে বাটি, পাখর বা অহুতান বহু গিয়ে তৈরি ছোট পাত্রে কৃত্রিম বানধেত বা লক্ষ্যেত তৈরি করা একটি সুপ্রচলিত প্রথা, জনং জুড়ে এককালে এর প্রচলন ছিল। পশ্চিম এশিয়া এবং গ্রীসে অ্যাডোনিস-এর পুতায় সংসর্গে এ-বরনের লক্ষ্যেত ব্যাপকভাবে তৈরি করা হতো বলে এর সাধারণ নাম দেওয়া হয়েছে অ্যাডোনিস গার্ডেন (Adonis' Garden)।<sup>১</sup> পরা বা স্টেটসভ্য পাত্রে এই কৃত্রিম খেত তৈরি করা হয় বলে একে ‘সলার গার্ডেন’ও (Saucer Garden) বলা হয়। ফ্রেয়ার ছাড়াও দেবীপ্রসাদ চট্টোপাধ্যায়, বরেন্দ্রনাথ অট্টাচার্য, শরৎচন্দ্রের রাই অ্যাডোনিস গার্ডেনের বহু

ভারতীয় দৃষ্টান্তের কথা তাঁদের এষে উল্লেখ করেছেন। সকলেই এবিষয়ে একমত যে অ্যাডোনিস গার্ডেন তৈরি করে যে-সবত মেয়েলি বর্মীচার পালিত হয়, সেগুলো মূলত উর্বরতাশক্তির উদ্বোধনের জন্য আচরিত এক ধরনের কৃত্রিমিত্তিক জাহাজিয়া।

পশ্চিমবঙ্গে ইহু পূজার অ্যাডোনিস গার্ডেন তৈরি করা হয়। নরেন্দ্রনাথ ভট্টাচার্য কাতিক পূজার সংস্বেই যে অ্যাডোনিস গার্ডেন ব্যবহৃত হয়, তার একটা কৌতূহলপ্রদ বিবরণ দিয়েছেন। চুঁচুড়ায় গণিকারা কাতিক পূজা করেন এবং সেই সবয়ে তাঁরা ঐ ধরনের কৃত্রিম শস্তক্ষেত তৈরি করেন। ঐ বিবরণের মধ্যোই পূর্ববঙ্গের অন্যান্য জায়গায়ও কাতিক পূজার সংস্বে অ্যাডোনিস গার্ডেনের প্রচলনের উল্লেখ পাই :<sup>১</sup> অর্থাৎ দেবসেনাপতি কাতিকের পূজায় একটা কৃত্রিমিত্তিক জাহাজিয়া যে সন্নিবেশিত হয়েছে, তথা হিসাবে কৌতূহলপ্রদ হলেও এটা স্মরণীয়-রাক উপত্যকারই কোনো বিরল বৈশিষ্ট্য নয়। কিন্তু অন্তত যা নেই, এবং এক্ষেত্রেও রয়েছে, তা হলো লোকশ্রুতির মাধ্যমে হস্তান্তরিত একটা মেয়েলি কিংবদন্তী। সামাজিক বিবর্তন প্রবাহের একটা স্বাভাবিক প্রবণতাই হচ্ছে, বর্মীচার এবং সংশ্লিষ্ট কিংবদন্তীর মধ্যে একটা পার্থক্য সৃষ্টি করা, তাই কদাচিতই দুটোর যৌথ উপস্থিতিতে পরীক্ষা করার সুযোগ পাওয়া যায়। এই অন্তর্বিচার কথা উল্লেখ করেই ফ্রেজার বলেছেন যে সাধারণভাবে বর্মীচার এবং তৎসংশ্লিষ্ট কিংবদন্তী দুটোই যদি টিকে থাকে, তবে একটির সাহায্যে অপরটির বিশ্লেষণ এবং চরিত্র নির্ধারণ সম্ভবপর হয়।<sup>২</sup> ফ্রেজারের আধিকাংশ সিদ্ধান্তই আধুনিক নৃতত্ত্ববিদরা বাতিল বলে গণ্য করেন, কিন্তু অন্তত এই একটি ক্ষেত্রে, অর্থাৎ বর্মীচার এবং কিংবদন্তীর পারস্পরিক সম্পর্ক-বিষয়ক তাঁর এই দৃষ্টিভঙ্গি যে গভীর অতিনিবেশের দাবি রাখে, আমাদের আলোচনায় তা স্পষ্ট হবে।

কাতিক ব্রাহ্মণ সংস্কৃতির দ্বারা স্বীকৃত একজন দেবতা। তাঁর পূজা শাস্ত্রীয় বিধি অনুসারেই সম্পন্ন হয়। যেয়েদের তৈরি করা নকল বানধেতের সঙ্গে শাস্ত্রীয় পূজার কোনো সম্পর্ক নেই, বরং ব্রাহ্মণ পুরোহিত অন্ত্যস্ত উপচারের মধ্যে রপিত ঐ স্রষ্টাটিকে সম্পূর্ণ উপেক্ষাই করেন। যেয়েরা কিন্তু অসীম নিষ্ঠায় বানধেতটি তৈরি করেন, উষাকালী পুতুলটিকে যত্ন করে শাজান, উষাকে জলে ডালিয়ে বিধর জ্বলিয়ে ফিরে আনেন। শাস্ত্রীয় অনুষ্ঠানের সঙ্গে বর্মীচারের একটি বন্ধের ইঙ্গিত এখানে আমরা অন্যভাবে লক্ষ্য করি। কিন্তু কি সেই বন্ধ? কি তার সামাজিক প্রেক্ষাপট? এখানে এসে কিংবদন্তীটি আমাদের কাছে লাগে। বিবাহের ব্যাপারে কাতিকের অনিচ্ছা এবং পরবর্তী পর্বায়ে উষার নিরুদ্দেশ হয়ে যাওয়া কিংবদন্তীটির

হুটি মৌল উপাদান। বর্মানন্দ নামোদর কোলাবীর নতে বৈদ্য বিবাহভঙ্গো হুলত  
হুটি বিশ্রীতবরী সমাজের সমস্বয়ের ভগ্নক।<sup>৪</sup> একই হুতিবারা অবলম্বন করে বলা  
বার ঠাই বিবাহের সেই ধরনের সমস্বয় প্রবাসের ব্যর্থতার বার্তাটি বহন করে।

অতএব কাতিক এবং উষাকে আমরা দুটো বিশ্রীতবরী সমাজবাসনের  
প্রতিনিধিত্বপে ধরে নিতে পারি। গোটা সংঘাতের পরিপ্রেক্ষিতটাই তা হলে  
সামাজিক—বর্মানন্দর ভাবে আবৃত করেছে যাত্র। সামাজিক এই সংঘাতের গটকুঁহি  
আরেকটু স্পষ্ট হবে, যদি কাতিক সম্পর্কে স্থানীয় নারীসমাজের সামসিকতাটি  
আমরা অনুধাবন করি। কুম্ভা-বরাক উপত্যকার নারী সমাজের কাছে কাতিক খুব  
একটা ভক্তিতাজন মেঘতা বলে স্বীকৃত নয়। বরাক বিশ্রীতটাই সত্য। এখানকার  
কুমারী মেয়েরা কাতিককে প্রশংসা করেন না, সে কাজটা সম্পূর্ণ নিষিদ্ধ এবং সে  
নিষেধাজ্ঞা খুব কড়াকড়ভাবেই পালিত হয়। লোকবিশ্বাস এই যে, কাতিককে  
প্রশংসা করলে কুমারী মেয়েদের বিয়ে হয় না। বিবাহিতা নারীরা কাতিককে  
প্রশংসা করেন সত্য, কিন্তু গুপ্তমাত্র সন্তানের মতল কামনা, অতঃ কোনো কামনা  
কাতিককে নিবেদন করাও নিষিদ্ধ। দাবারপভাবেই নারীরা কাতিক পূজার  
সমস্বয়ি অংশ গ্রহণ করেন না, বৈবেত সাজানোতে পর্যন্তও নয়। উষা-সম্প্রদিত  
আচারটির কথা স্বতন্ত্র, সেটা মেয়েদেরই ব্যাপার।

এই মনোভাব শুধু স্থানীয় নয়, শুধু সমকালীনও নয়। মহারাষ্ট্রে কাতিকবাসীর  
পূজার মেয়েদের অংশ গ্রহণ নিষিদ্ধ।<sup>৫</sup> হীমালয়ের সমুদ্রে কাতিক বা কুমারবাসীর  
তত্ত্বপ্রাচীন বন্ধির রয়েছে, সেখানে মেয়েদের প্রবেশাধিকার নেই।<sup>৬</sup> দেশের পূর্ব,  
পশ্চিম ও দক্ষিণ অংশে একই সামসিকতার এই বিস্তার বিস্তিতিই তাৎপর্যপূর্ণ।  
কালবিচারেও দেখা যায় যে এই সামসিকতার ইতিহাস তত্ত্বপ্রাচীন। কালিদাসের  
'কুমারসম্ভব'-তে পাই, কাতিকের বন ছিল নারীদের নিকট নিষিদ্ধ এবং উষা  
সেখানে অধিকার প্রবেশ করে লভ্য পরিস্রুত হয়েছিলেন।<sup>৭</sup> 'কবাসরিংগাপর'-এও  
নারী সম্পর্কে কাতিকের স্বীকৃতির উল্লেখ রয়েছে। 'শিবলীলাহৃত' নামক একটি  
প্রাচীন মারাঠি গ্রন্থে সতকবাসী রয়েছে যে, কোনো নারী যদি কাতিকের দিকে  
দৃকপাত করেন তবে সাতজন্য তাকে বৈধব্যতার বহন করতে হবে।<sup>৮</sup> স্বভাবস্বতঃ  
প্রাপ্ত বন্য পতকের একটি রাক্ষসীর সিঁপিতেও কাতিককে নারীসকল সম্পর্কে বিস্মৃহ  
বলে উল্লেখ করা হয়েছে।<sup>৯</sup>

এই-সমস্ত তথ্য এবং বিবরণে দেখা যায় যে, কোথাও কাতিক বর্জন করেছেন  
নারীসকল, কোথাও নারীরাই বর্জন করেছেন কাতিককে। অর্থাৎ যে হুতিটা অন্তর্লীন,

সেখানে দু' ভরকেরই লক্ষ্য স্থানিক রয়েছে, হয়তো খান ও কাল বিশেষে কখনও এ পক্ষ, কখনও ও পক্ষ অধিকতর আক্রমণাত্মক স্থানিকার অবতীর্ণ। হুল যে কথাটা এখানে অনার্যাসে আবিষ্কারযোগ্য তা হলো বা হুগার লংগারের হুহুয়ার এই দেবতাটি হুলত একটি বিতর্কিত ব্যক্তিত্ব এবং দেব সমাজে তার আবির্ভাব এবং অর্জনের বেশ একটা জটিল পরিস্থিতির সৃষ্টি করেছিল।

৩

এই জটিলতার উৎস যে জনগোষ্ঠীর মধ্যে সর্বপ্রথম দেবতারূপে কাটিকের উদ্ভব হয়েছিল, তাদের সামাজিক দৃষ্টিকোণ থেকে নিহিত। এ তথ্যটি হুপরিজাত যে বোধের দ্বারা একটি প্রাচীন জনগোষ্ঠী কাটিকের সর্বপ্রথম তাদের অধীশ্বর দেবতা হিসাবে স্বীকৃতি দিয়েছিল।<sup>১০</sup> পানিনি বোধেরদের উল্লেখ করেছেন, অতএব এরা যে একটি প্রাচীন জনগোষ্ঠী সে বিষয়ে সন্দেহের অবকাশ নেই। তাদের রাষ্ট্রব্যবস্থা খ্রিস্টীয় প্রথম শতক থেকে অন্তত টাইবেল রিপাবলিকের রূপ নিয়েছিল এবং সাময়িক বিশৃঙ্খলের কথা বাদ দিলে সমুদ্রতীরের সমস্ত পর্যন্ত এই রিপাবলিক তাদের সগৌরব অস্তিত্ব বজায় রেখেছিল। এদের মুন্ডার কাটিকের সৃষ্টি থাকত এবং তাঁকে রাষ্ট্রের অধীশ্বর হিসাবে বর্ণনা করা হতো। মুন্ডার চট্রোপাধ্যায়ের মতে এদের বিচরণস্থান ছিল আধুনিক হরিয়ানা জেলার রোতাস গ্রামে।<sup>১১</sup> মহাত্মার মতে মন্ডলের লিখিত প্রসঙ্গে রোহিতক (রোতাস) বাসী 'মন্ডমন্ড' বলে একটি জনগোষ্ঠীর উল্লেখ রয়েছে, এই মন্ডমন্ড এবং বোধেররা অভিন্ন ছিল বলেই অনুমানিত হয়।<sup>১২</sup> 'মন্ডমন্ড' অভিধাটি লক্ষণীয়। মন্ডমন্ড মন্ড এদের টোটের ছিল এবং কাটিক এই টোটের থেকেই তার বাহনটিকে অর্জন করেছেন।

দেবতাদের চরিত্র এবং ব্যক্তিত্ব তাদের উপাসকদের দৃষ্টিকোণ এবং তাবাদর্শ-দ্বারাই নিরূপিত হয়। আবার সে দৃষ্টিকোণ ও তাবাদর্শ গড়ে ওঠে সংশ্লিষ্ট গোষ্ঠীর জীবনচর্যার পটভূমিতে। অতএব কাটিক চরিত্রের মৌলিক বৈশিষ্ট্যগুলো নিশ্চিতই বোধেরদের জীবনচর্যা এবং তৎপ্রসূত তাবাদর্শদ্বারা প্রভাবিত ছিল। বোধেরদের সামাজিক মনন সম্পর্কে বিস্তৃত জ্ঞানটির হ্রস্বোপ নেই, কিন্তু প্রাপ্ত তথ্য থেকে দু-একটা সাধারণ লক্ষণ নির্ণয় করা সম্ভব। বোধের অভিধাটি থেকেই বোঝা যায় যে যুদ্ধবিগ্রহের সঙ্গে এদের ঘনিষ্ঠ সংযোগ ছিল। তদুপরি পানিনি এদের 'আহু-জীবী' বলেও উল্লেখ করেছেন। তা হলে দাঁড়ান এরা ছিল অস্ত্রজীবী। দেবীপ্রসাদ চট্রোপাধ্যায় বলছেন যে আহুজীবী বলতে এখানে অস্ত্র ব্যবসারী বোঝাতে লা,

যোদ্ধাছে শিকারজীবী।<sup>১০</sup> বস্ত্র শিকারজীবী জনগোষ্ঠীর সঙ্গে যোদ্ধা জনগোষ্ঠীর পার্থক্যটা মূলত কালপর্বাবয়ের দ্বারা। কৃষি-অর্থনীতিতে অংশগ্রহণ না করলে শিকার-জীবীরাই সাধারণত অল্প বাবসারীতে পরিণত হয়। যোদ্ধার এবং আত্মজীবী—এ দুটো অভিনা থেকে আমরা অব্যাহসে এই অনুমান করতে পারি যে এরা শিকার-জীবী, যুদ্ধপ্রিয়, দূর্বর্ষ, অর্ধ-উপজাতীয় পর্বাবয়ের জনগোষ্ঠী ছিল। ত্রিটিশ শাসনের প্রারম্ভিক পর্বে এ ধরনের অনেকগুলি জনগোষ্ঠীর অস্তিত্ব ভারতের উত্তর পূর্বাঞ্চলে বর্তমান ছিল। শিকার এবং পুষ্ঠন এদের বৃত্তি ছিল, আবার প্রশিক্ষণ দিলে সৈনিক হিসাবে এরা যোগ্যতার প্রমাণ দিতে সক্ষম ছিল।

শিকারজীবী সমাজ থেকে উদ্ভূত এই ধরনের পুষ্ঠনশিল্পী, রণপটু, দূর্বর্ষ উপজাতীয় সমাজে নারীর সামাজিক অবস্থান থাকে বিকৃত। শারীরিক দৌরলোর দক্ষন হ্রস্বাহসিক অভিযানের সময় নারীরা এদের সহায়ক না হয়ে প্রতিবন্ধক হয়ে দাঁড়ায়। তা ছাড়া সাদৃশ্যমূলক ইন্দ্রজালের প্রতি যে অগাধ বিশ্বাস এই ধরনের সমাজে সত্ত্ব সজ্জিয়, তাতে নারীকে এরা দৌরলোর কারক বলেও বিবেচনা করে। পুষ্ঠান দিয়ে ফ্রেজার বলেছেন, 'বর্বর উপজাতীয়রা (Savage) যুদ্ধের সময়ে কেন যে নারীশব্দ বর্জন করে, তা নিশ্চিতভাবে বলা কঠিন। কিন্তু অনুমান করা চলে যে সাদৃশ্যমূলক ইন্দ্রজালে বিশ্বাসমগ্নত কুসংস্কার থেকে তারা মনে করে যে ঐ সময়ে নারীর ঘনিষ্ঠ সংস্পর্শে এসে নারীমূলত হুঁসলতা ও ভীতুতা দ্বারা তারাও প্রভাবিত হবে। তাই কোনো কোনো উপজাতির বিশ্বাস যে শৈশবে বেশ সময় নারী-সাহিত্যে অভিযোজিত করলে যোদ্ধাদের সাহস কমবে যায়, এমন-কি তাদের অন্তরে কার্যকারিতাও হ্রাস পায়। তাই মধ্য বোনিটোর কয়াক (Koyak) উপজাতীয়রা মনে করে যে যদি কোনো পুরুষ শিকার কিংবা যুদ্ধের আগে নারীর বস্ত্র, এমন কি নারীচালিত তীতও স্পর্শ করে, তবে তারা এক দুর্বল হয়ে পড়ে যে অভিযানে ব্যর্থতাই তাদের বিধিলিপি হয়ে দাঁড়ায়।'<sup>১১</sup>

নারী সমাজের প্রতি কাতিকের যে মনোভাব, তা আমরা এই সমস্ত উপজাতীয় জনগোষ্ঠীর মানসিকতা দিয়েই উপলব্ধি করতে পারি। যে উপজাতীয় গোষ্ঠীর নাম যোদ্ধার এবং দ্বারা বৃত্তিতে আত্মজীবী, তারা নিশ্চয়ই একটা পর্বাবয়ে ফ্রেজার-কথিত উপজাতিদের সমগোত্রীয় ছিল। যে ধরনের সমাজে নারী-সংগ্রহ যুদ্ধ এবং শিকারে ব্যর্থতার কারক হিসাবে স্বীকৃত, সেখানে সমাজের অধীশ্বর দেবতার দ্বারা যে নারী-সংগ্রহ বর্জনের একটা প্রবণতা থাকবে, এটা স্বাভাবিক। কাতিকের কৌয়ার্ব এই মানসিকতারই পরিচালিত আদ্যোপন। কোনো কোনো প্রাচীন বর্ণনায় কাতিককে

যে বোম্বার এবং অস্ত্রচারী অভিযান স্থবিত করা হয়েছে, সেগুলো এই পরিশীলিত আরোপণেরই অত্যাশ্রয় রূপ।

৪

যৌথেরদের শিকারজীবী ও রণলিপ্সু উপজাতীয় পর্বায়ের মানুষ বলে যেনে নিলে নারীসমাজ সম্পর্কে কাভিকের অসীম প্রেক্ষাপটটা আরো বুঝতে পারি। কিন্তু বিপরীত প্রান্তে নারীসমাজও কেন কাভিককে পরিহাসযোগ্য বনে করতেন কিংবা এখনও করেন, সে রহস্যের উন্মোচন তাতে সম্ভব হয় না। এ ক্ষেত্রে আমাদের অন্তর্ভুক্ত করতে হবে।

যৌথেরদের আদি উল্লেখ রয়েছে পাণিনিতে। পাণিনির কাল সঠিক রূপে নির্ধারিত হয়নি, সাধারণত তাঁকে যুদ্ধের পূর্ববর্তী বলে ধরে নেওয়া হয়। তাঁর বর্ণনার 'আয়ুজীবী' কথাটির সঙ্গে 'সত্ত্ব' শব্দটি থাকার ধরে নেওয়া যায় তখনই তারা টাইবেল রিপাবলিক হিসাবে সংগঠিত। শাস্ত্রাব-হ'রমানার পূর্বপ্রান্তে আরো আগে থেকেই তাদের বসবাস ছিল, এমন অনুমান অসম্ভব হবে না। প্রশ্ন হচ্ছে, এরা যখন শত্ৰু তীরে ছিল, তখন তাদের প্রতিবেশী কারা ছিল? কী ছিল তাদের উপজীবিকা ও তৎসম্ভাত মানস সংস্কৃতি? আমরা জানি যে হরান্না সংস্কৃতি সন্নিবিষ্ট অঞ্চলেই বিকশিত হয়েছিল এবং তার ভিত্তি ছিল কৃষি। এই কৃষিভিত্তিক সংস্কৃতি হরান্না সভ্যতা স্রষ্টা হয়ে যাওয়ার পরও নিশ্চিতই সম্পূর্ণ অবলুপ্ত হয়ে যায়নি, উত্তরাধিকারের একটা ধারা বরাবরই বহমান ছিল। বিভিন্ন যুগে যজ্ঞ, মালব, শাষ এবং বাতীকদের আমরা যৌথেরদের প্রতিবেশী হিসাবে দেখি। এদের অনেকেই পরবর্তীকালে কত্রির পরিচিতি লাভ করলেও মূলত যে এরা মাতৃপ্রধান কৃষিজীবী সমাজ সংগঠন গড়ে তুলেছিল, তার অবশেষগুলি দেবীপ্রসাদ চট্টোপাধ্যায় উল্লেখ করেছেন।<sup>১৫</sup>

খুবই সম্ভব যে এই সমস্ত কৃষিজীবী জনগোষ্ঠীর বর্ষার চিন্তা-চেতনা সম্পূর্ণ বিপরীতমুখী ছিল। রবার্ট ব্রেকলট খুবই বিতৃপ্তভাবে দেখিয়েছেন যে আদিম কৃষিজীবী সমাজে নারীর বর্ষালা ছিল সম্বন্ধি এবং পরবর্তী পর্বায়ও নারীর বিশিষ্ট বর্ষালা অমরকদিন পর্বন্ত এ ধরনের সমাজে টিকে ছিল।<sup>১৬</sup> এর কারণ হিসাবে বলা হয় প্রথমত আদিম কৃষিকাজ মেয়েদেরই আধিকার। দ্বিতীয়ত, অমির উর্বরতা এবং নারীর সন্তানধারণ কবতাকে আদিম চিন্তায় এক এবং অবিচ্ছেদ্য বলে গণ্য করা হতো। এই সাদৃশ্য থেকেই বনে করা হতো যে নারীরাই কৃষি-সংক্রান্ত জাহাজিকার



অধিকারী, কারণ ভারতাই উৎপাদনের মূল রহস্যটি জানে। তাই নারী-পুরুষবিভেদে স্বাধীনতাই এই সমস্ত সমাজের ধর্মোচ্চারণে সম্পন্ন হতো। যেখানে উৎপাদনের প্রয়োজনে অর্থাৎ অর্থনৈতিক ক্ষেত্রেই নারীর ভূমিকা ছিল, সেখানে অনিবার্যভাবে নারীর আসনও ছিল সম্মানিত। অর্থ উৎপাদনের ভাষায়, 'নারীর স্বাধীনতা নির্ভর করে সমাজে তার অর্থনৈতিক ভূমিকার উপর।' ১১ এই স্বাধীনতা সামাজিক ক্ষেত্রে কর্মমীকে পরিবারের কর্মসূচিতে অধিষ্ঠিত করত এবং ধর্মোচ্চারণে যাক্তদেবী প্রাধান্য পেতেন।

দেবপুত্রক কৃষিকর্মীর সঙ্গে দেবপুত্রক আহুতজীবীদের দৃষ্টিভঙ্গির পার্থক্য থাকবে এটাই স্বাভাবিক। জীবনচর্চার তির্যুখী প্রবাহের পতীরতা থেকে উৎসারিত এই বৈপরীত্য ভূগতভাবে আজকের ধর্মীয় সাম্প্রদায়িকতার চাইতে অনেকটা অস্তরকম। আহুতজীবী ধর্মীয় সাম্প্রদায়িকতা বহু ক্ষেত্রে সমাজের উপরিকাঠামো থেকে চাপিয়ে দেওয়া একটি বাননিকতা বা স্বকোশলে সাধারণো ছড়িয়ে দেওয়া হয়। প্রাচীন যুগের ধর্মোচ্চারণ ছিল রাজত্বের অর্থনৈতিক আশা-আকাঙ্ক্ষার সঙ্গে আরো অনেক প্রাসঙ্গিকভাবে বিজড়িত। কারণ, ধর্মোচ্চারণের যথাযথ অঙ্গুষ্ঠানের উপরই সমাজের অর্থনৈতিক ক্রিয়াকাণ্ডের সার্থকতা সম্পূর্ণ নির্ভরশীল—লোকায়ত্ত সমাজ-বাননে এমন ধারণা দৃঢ়মূল ছিল। কৃষিকর্মী সমাজে উর্বরতার সঙ্গে সম্পর্কবিহীন পুরুষ দেবতারাই বর্জনীয় বলে বিবেচিত হতেন। যেহেতু নারী-পুরুষবিভেদে স্বাধীনতাই তাদের ধর্মোচ্চারণে অঙ্গুষ্ঠিত হতো, অতএব সেই বর্জন-স্বাধীন যাক্তব প্রতি-ভূগতি নারীসমাজের আচরণের মধ্যেই লভ্য। যাক্তদের দেবতা কাতিক সম্পর্কে নারীসমাজের যে নিরাসক্তি, তা এই প্রাথমিক প্রতিরোধেরই আরক। আরক আরো রয়েছে, যেগুলো আমাদের পরবর্তী আলোচনার আসবে।

দেখা যাচ্ছে, হুটো বৈপরীত্যমূলী জীবনচর্চা থেকে উদ্ভূত ধর্মীয় চিন্তার মধ্যে লগ্নাত ছিল অনিবার্য। যে-কোনো সংঘাতেরই প্রাথমিক পর্যায়টো থাকে আপসহীন, প্রতিরোধের মুখে পড়ে কাতিক-উপাসকদের আপসহীন প্রতিক্রিয়ার অবশেষ হয়ে গেছে কাতিকের কর্মবৃত্তান্তে। যাক্তপ্রধান সমাজে অনেক ক্ষেত্রেই পিতৃপরিচর অজ্ঞাত থাকত, তার মধ্যে কোনো অস্বাভাবিকতা নেই। কিন্তু যে-কোনো সমাজেই যাক্তপরিচর সর্বদা সূত্রকট—এ নিয়ে বিধা-বাননের কোনো অবকাশ নেই। কাতিকের ক্ষেত্রে কিন্তু অধিকাংশ পৌরাণিক বিবরণেই সেই অস্বাভাবিক ব্যাপারটি বর্ণিত হতে দেখি। পৌরাণিক কর্মমায় কাতিক কখনও অগ্নির পুত্র, কখনও বা শিবের—কিন্তু তিনি শুধু যাক্তপরিচরবিহীন বন, বন্য কাতিকের কর্ম যাক্তগর্ভ থেকে

হয়নি, তিনি অবোমিস্কৃত। পরবর্তীকালে অনেক দেবী কল্পনারও এই অবোমিস্কৃত বোতিকাটি ব্যবহৃত হয়েছে, কিন্তু মূলত এটা ছিল পুরুষ-প্রধান সমাজের নারীবিরোধী রূপকল্পনার চূড়ান্ত প্রকাশ। যে যুক্তিধারা এই ধরনের জল্পনাবৃত্তের পিছনে কাজ করত, তার একটি আধুনিক দৃষ্টান্ত দিয়েছেন এক. এম. হারসেন।<sup>১৮</sup> লাতাক অকলের একটি লোকবিশ্বাস উদ্ধৃত করে তিনি জানাচ্ছেন যে সেখানকার বৌদ্ধরা বিশ্বাস করেন গৌতম প্রথমে নারীগর্ভে আশ্রয় নেন।<sup>১৯</sup> কিন্তু শেষ পর্যন্ত যদি-বা রাজী হলেন, স্বাভাবিকভাবে সৃষ্টি হলেন না। তাঁর জন্ম হলো মহামারার বাহ্যুল ভেদ করে। কেন? কারণ হিসাবে বলা হয় যে গৌতম নিজেকে বোমিস্কৃতের অপবিত্রতা দিয়ে কলুষিত করতে চাননি। বাতুলগর্ভ সম্পর্কে এই অপবিত্রতার ধারণাটি প্রাচীন পিড়-প্রধান সমাজে আরো জোরালো-ভাবে বর্তমান ছিল। তাই আমাদের প্রধান পুরুষ-দেবতারাই হয় ব্রহ্ম, নরুবা অবোমিস্কৃত; ত্রায়া, বিষ্ণু বা মহেশ্বরের মতো কাভিক অত প্রাচীন দেবতা নন, কিন্তু তার জন্মবিবরণ অত্যন্ত দেবতার চাইতেও বিকৃতভাবে সর্বত্র বর্ণিত। যেন হয় তার অবোমিস্কৃত আধিক্যের সবিস্তার বিবরণের মধ্যে নারী-সংসর্গবহীনতার উপর চূড়ান্ত গুরুত্ব আরোপের উদ্দেশ্য প্রচ্ছন্ন ছিল। উল্লেখ্য যে কাভিককে গর্ভে ধারণ করতে কোনো দেবীই যে সক্ষম নন, সে কথাও বারবারই তার জল্পনাবৃত্তে ঘোষিত।

যৌথেরদের কাভিক পরবর্তী যুগে তার নারী বিবেচ অনেকখানিই পরিহার করেছিলেন। খ্রীষ্টজন্মের পরবর্তী সময়ে তাদের মূর্ত্যায় কাভিকের বিপরীতে একজন নারীদেবীকেও কখনও কখনও অঙ্কিত দেখা যায়। অনেকেই একে কাভিকের দ্বী হিসাবে নির্দেশ করেছেন। যৌথেরদের রাজনৈতিক বিপ্লবের সময়েই এটা ঘটেছিল। পার্শ্ববর্তী জনগোষ্ঠীসমূহের সঙ্গে তখন তাদের যে সংযোগ ঘটেছে, তাই নয়, তাদের রাজনৈতিক সীমাও তখন বিকৃত হচ্ছিল। একটা সময়ে মধুরা পর্যন্ত তাদের অধিকার বিকৃত হয়েছিল।<sup>২০</sup> মধুরায় মাতৃগোত্রধারী আভিজাত শ্রেণীর ব্যাপক অস্তিত্ব ছিল, তার প্রমাণ রয়েছে।<sup>২১</sup> প্রতিবেশী হত্র এবং বাহীকদের মধ্যে যে মাতৃপ্রাধান্য ছিল তা আগে উল্লেখ করেছি। আরেকটি প্রতিবেশী গোষ্ঠী শাখরা অষ্ট্রিক এবং কুবিজীবী ছিল বলে হ্রবাকর চট্টোপাধ্যায় দেখিয়েছেন।<sup>২২</sup> বোকা যার রাজনৈতিক সম্প্রদায়কে সংরক্ষণ করার মানসে সময়ে সময়ে প্রয়োজন বোধেরা উপলব্ধি করেছিল। 'মূর্ত্যায় দ্বী দেবতার আরোপণ ছাড়াও এই প্রবাসের পন্থাক আরেকটি লক্ষ্য রয়েছে, প্রায় সমস্ত পৌরাণিক কাহিনীই একমত যে কাভিককে

স্বতন্ত্র্যবাদ করেছিলেন ছয়জন কৃত্তিকা।<sup>১</sup> কোবাবীর মতে এই কৃত্তিকারা মাতৃকা দেবী তির অস্ত্র কিছু নয়, এবং মাতৃপ্রধান বর্ষাচারণালোকে পুরুষ দেবতার নিরস্ত্রণে আবার জন্মই ছয়জন স্বতন্ত্র্যদায়িনীর সঙ্গে কাভিককে সম্পৃক্ত করা হয়েছিল।<sup>২</sup> বক্তব্যমূলক মিত্রতা স্থাপনের এই বর্ষীয় প্রয়াসের রাজনৈতিক তাৎপর্য নিম্নলিখিত দৃষ্টান্তে নয়।

৫

মৌর্যেরা কাভিক দেবতার আদি উপাসক এবং কাভিক পরিকল্পনার আদি রূপকার ছিল বলে, কিন্তু কাভিক উপাসনার প্রচার এবং প্রসারের দায়িত্ব দীর্ঘদিন তাদের বহন করতে হয়নি, আরো কমতাবান প্রতাবশালী কিছু গোষ্ঠি নিজ প্রয়োজনেই দে-দায়িত্ব থাকে তুলে নিয়েছিল। খ্রীষ্টপূর্ব বর্ষ শতাব্দী নাগাদই গঙ্গা-যমুনার অববাহিকায় লাভলাভসিক কৃষির ব্যাপক বিস্তার ঘটে,<sup>৩</sup> তার অল্পবয়স্ক হিসাবে ব্যক্তিগত মালিকানার জন্ম হয় এবং পিতৃপ্রধান সামাজিক সংগঠন গড়ে উঠতে থাকে। নবোদ্ভূত এই সামাজিক আদর্শের প্রতিষ্ঠার কাভিকের নারীস্বয়ী রূপকল্পনাটি খুবই উপযোগী ছিল।

নতুন অর্থনীতি গাঢ়ের উপত্যকার সামাজিক আদর্শেরই শুধু পরিবর্তন ঘটায়নি নতুন রাজনীতিরও জন্ম হয়েছিল। মৌর্য সাম্রাজ্যের অভ্যুত্থান সেই নতুন রাজনীতিরই ফল। পাণিনীর ভাস্কর্য শতকাল অল্প রাজবংশের সমসাময়িক ছিলেন। তার মহাত্ম্যে পাই যে মৌর্যদের সময়ে রাজকীয় উদ্যোগে কল ও বিশাখের মূর্তি তৈরি করে তা সাধারণ্যে বিক্রি করা হতো।<sup>৪</sup> বাণকবৃত্তি তখন সম্মানজনক পেশা, তাই বাণিজ্যক্ষেত্রে গ্রাটীর উদ্যোগও নীতিসম্মত। কোটিলোর অর্থশাস্ত্রে সরাসরিই উপদেশ দেওয়া হয়েছে যে প্রজাদের বর্ষবিধানের সুযোগ নিয়ে রাজারা অর্থ সংগ্রহ করবেন।<sup>৫</sup> মহাত্ম্যের এই তথ্যটি থেকে বোকা যায় যে, কল-বিশাখ মৌর্য-যুগের জনপ্রিয় দেবতা, নইলে এদের মূর্তি বিক্রয়ের মাধ্যমে অর্থ সংগ্রহের প্রায় উচিত না। দ্বিতীয়ত, মৌর্যরা ব্যক্তিগত বর্ষবিধানের বাই হোন-না কেন, কাভিক উপাসনার প্রসারে তাদের সম্মতি ছিল।

চন্দ্রগুপ্ত মৌর্য পাঞ্জাব এবং সম্রিহিত অঞ্চলকে বীর রাজ্যতর্পণ করেছিলেন, তখন মৌর্যেরদের সংস্পর্শে কাভিক উপাসনার সঙ্গে মৌর্যদের পরিচয় ঘটা স্বাভাবিক। কিন্তু তদুপায় এইটুকু পরিচয়ের সত্ত্বেই কাভিক মৌর্যদের আত্মকল্যাণ লাভ করেননি। এর পেছনে আরেকটি গভীর রাজনৈতিক তাৎপর্য লিখিত ছিল।

প্রাথমিক পর্বাবের রাষ্ট্র সংগঠনগুলো সৈন্ত সংগ্রহ করত টাইবেল বক্ষনের স্বত্ব ধরে, বেতনভোগী সৈন্তের ধারণা তখন অস্পষ্ট ছিল। ২৬ কিন্তু কোদাবী দেখিয়েছেন যে আলেকজান্ডারের সঙ্গে যুদ্ধে পাঞ্জাবের ক্ষুদ্র জনপদগুলি অনেক ক্ষেত্রে বেতনভোগী সৈন্ত নিয়োজিত করেছিল। খুবই সম্ভাব্য যে আবুহজীবী বলে পরিচিত জনগোষ্ঠীসমূহ এই সৈন্ত সরবরাহে একটা ভূমিকা পালন করত। অর্থাৎ কাভিক উপাসনার উৎসবের সঙ্গে প্রাচীনতম বেতনভোগী সৈন্ত সংগ্রহের পটভূমির একটা সম্পর্ক ছিল। নব্বদের বিশাল সৈন্তবাহিনী ছিল এবং তাতে বেতনভোগী সৈন্ত নিশ্চিতই ছিল। কিন্তু সৈন্তবাহিনীকে একটা সুশৃঙ্খল সংগঠনের মাধ্যমে রাষ্ট্রতন্ত্রের একটা স্থায়ী অঙ্গরূপে আঁকে পরিণত করার কৃতিত্ব নিশ্চিতই মৌর্যদের প্রাপ্য। সেনাপতির স্বতন্ত্র দায়িত্ব এবং স্বাধীনতার ধারণাটিও মৌর্যযুগেরই সৃষ্টি।

দেবসেনাপতি কাভিক এই বেতনভোগী সৈন্ত সংগ্রহের আদর্শগত ভিত্তি প্রতিষ্ঠার ব্যাপারে খুবই উপযোগী বলে বিবেচিত হয়েছিলেন। কাভিক চরিত্রের একটি প্রধান বৈশিষ্ট্যের কথা মহাত্মারতে রয়েছে, যার উল্লেখ করলে এই উপযোগিতার স্বরূপটি পরিষ্কার হবে। কাভিক দেবসেনাপতি বটে, কিন্তু শত্রু নিধনেই তাঁর কার্যকলাপ সীমাবদ্ধ, তিনি কদাচ রাজপদ-প্রত্যাশী নন। মহাত্মারভের বনপর্বে রয়েছে যে একবার ইন্দ্র কাভিককে দেবরাজের পদ গ্রহণের অনুরোধ জানিয়েছিলেন। কাভিকের জবাবটি লক্ষণীয় : 'আমি দেবরাজের কিসরতের অভিলাষী, ইন্দ্র আমার অভিলাষিত নয়।' রাজপদ সম্পর্কে এই অনীহা যৌধেয়দের মানসিকতা থেকেও স্ফূর্তিত হতে পারে। রাজতন্ত্র যৌধেয়দের রাষ্ট্রদর্শনের পরিপন্থী ছিল, প্রায় সহস্র বৎসরের রাজনৈতিক অস্তিত্বের মধ্যে বরাবরই তারা টাইবেল গলদাটের কাঠামোটি বজায় রেখেছিল। যাই হোক, পরবর্তী রাজনৈতিক পরিবেশে কাভিকের রাজপদ-সংক্রান্ত এই মনোভাব রাজনীতি-নিরপেক্ষ বেতনভোগী সৈন্তদল গঠনের আদর্শগত ভিত্তি প্রতিষ্ঠার প্রয়োজনে লেগেছিল।

মৌর্যদের পরেই কতকগুলি বহিরাগত নীতি তারতের উত্তর এবং উত্তর-পশ্চিমাঞ্চলে রাষ্ট্রকল্পতা দখল করে। কুষাণরাজ হবিস্র কাভিক এবং সম্বরজ্ঞাত বহুদ্রা প্রচার করেছিলেন। তৃতীয় শতকের শককব্জপ জীবদাম কাভিকতন্ত্র ছিলেন, এমন লিপি-প্রমাণ রয়েছে। গোহর শফর নামক আরেক বিদেশী সামন্ত কাভিকের একটি মন্দির ঐ সময়ে তৈরি করেছিলেন। বিদেশী শাসকশ্রেণীর মধ্যে কাভিক উপাসনার এই জনপ্রিয়তার একটা কারণ এই হতে পারে যে এদের বেতনভোগী সৈন্তদলের উপর নির্ভরশীলতা ছিল বেশি। আবার সাধারণ ক্ষত্রিয় সহোদররা মিলে কাভিকের

যুক্তি প্রতিষ্ঠা করছেন এমন প্রমাণ উল্লিখ্য প্রথম শতকেই আমরা পাইছি।<sup>১৭</sup> গুপ্ত-যুগের আগেই যে কাতিক ক্রটির আদর্শের প্রতীক হিসাবে প্রতিষ্ঠা পেয়ে গেছেন, তার প্রমাণ আমরা পাই অমোঘ্যার দেবমিত্র এবং বিজয়মিত্রের মূর্তায়, দেহরাপুরের একটি তাম্র, কুমার বীরদত্তের প্রস্তরলিপিতে এবং রাজা সর্বনাথের তাম্রলিপিতে।<sup>১৮</sup>

কাতিক উপাসনা জনপ্রিয়তার তুলনামূলক নীচায় গুপ্তযুগে। কুমারভট্ট এবং কল্কভট্ট নামহীনে সেন-জনপ্রিয়তার ভোক্তা। এদের মূর্তায়ও কাতিক উপাসনার ব্যাপক প্রভাব রয়েছে।<sup>১৯</sup> সর্বোপরি এ যুগেই রচিত হয় কুমারসম্ভব—কাতিক-উপাসনাকে সর্বজনগ্রাহ্য করে তোলায় প্রয়াস হিসাবে দার মূল্য সর্বাধিক। যেন হয় এ যুগে কাতিক-উপাসনার সঙ্গে একটা নতুন মাত্রাও যুক্ত হয়েছিল। হন আক্রমণে ব্যতিব্যস্ত ভারতীয় শাসকশ্রেণী কাতিকের অমরনিধনের কাহিনীকে নিজস্ব প্রতিরোধ-প্রয়াসের আদর্শগত তত্ত্ব প্রতিষ্ঠার কাজে লাগাতে চেয়েছিল। ডি. এস. আগরওয়ালার উক্তি : ‘প্রকৃতপক্ষে গুপ্তযুগে কল্ক পরিণত হয়েছিলেন জাতীয় আদর্শের প্রতীকরূপী দেবতার।’<sup>২০</sup>

গুপ্তযুগের পর থেকেই কাতিকের জনপ্রিয়তা হ্রাস পেতে থাকে এবং কালক্রমে বহুদেবতা হিসাবে তার গুরুত্ব হান হয়ে যায়।

## ৬

রাজনৈতিক ইতিহাসের এই ভাষাগুলো থেকে একটি সত্য স্পষ্ট হয়ে ওঠে যে ভারতবর্ষে টাইবেল সমাজ ভেঙে রাজতন্ত্রের উদ্ভব এবং বিকাশের সঙ্গে কাতিক উপাসনার বিকৃতির একটা সম্পর্ক বর্তমান। মৌর্যযুগ থেকে গুপ্তযুগ, এই ছিল কাতিক-প্রভাবের কাল-সীমা। উত্তর-ভারত কেন্দ্রিক রাজতন্ত্রের স্বর্ণযুগও মোটামুটি এই কালসীমার মধ্যেই আবদ্ধ। এদেশের প্রথম সংগঠিত সাম্রাজ্য কাতিককে পাদপ্রদীপের সামনে এনে-ছিল এবং শেষ সংগঠিত সাম্রাজ্য তাকে ভুলে হুলেছিল। কোনাখী দেখিয়েছেন যে যেখনতোগী স্বামী দৈত্যজনের উপর যে গুরুত্ব মৌর্যযুগে দেওয়া হতো, গুপ্তযুগ পর্যন্ত তার একটা ধারাবাহিকতা ক্রমবীহীনভাবে বর্তমান ছিল। গুপ্ত যুগের পরে বহুত এই ধরনের দৈত্যবাহিনীর অস্তিত্বই দুর্বল হয়ে পড়ে<sup>২১</sup>, বহুধাবিকৃত দেশের স্থানীয়তায় সামন্তবাদী অর্থনীতি স্বামী দৈত্যবাহিনীর দায় বহনে আর সক্ষম ছিল না। পরিবর্তিত আর্থ-রাজনৈতিক পরিবেশটিতে কাতিকের প্রাসঙ্গিকতাও কমে এল। স্বর্ণবর্ষেরে অপসারী সাম্রাজ্য সেন-প্রাসঙ্গিকতার পুনরুদ্ধারে সক্ষম ছিল না।

রাজনৈতিক উদ্বোধনভবনের সঙ্গে কাভিকের গুরুত্বের হ্রাস-সুদ্ধির এই যোগাযোগ থেকেও বোঝা যায় যে কাভিক ছিলেন শাসকশ্রেণীর পৃষ্ঠপোষকতায় লালিত দেবতা। প্রশ্ন উঠবে, শাসকশ্রেণীর বাইরে পরিব্যাপ্ত যে লোকায়ত সমাজ, তার সঙ্গে কাভিকের সম্পর্কটা কী ছিল? আমরা দেখিয়েছি যে পিতৃপ্রধান টাইবাল সমাজ থেকেই এদেশের যোদ্ধাশ্রেণীর উদ্ভব হয়েছিল এবং কার্যত এদের দৃষ্টিভঙ্গি থেকেই শাসকশ্রেণীর বর্মী আদর্শ গৃহীত হয়েছিল। অপর দিকে প্রজাসাধারণের জীবিকার প্রাথমিক ভিত্তি ছিল কৃষি এবং পরিবর্তিত রাষ্ট্রীয় এবং সামাজিক কাঠামোতেও মাতৃপ্রধান সমাজের দৃষ্টিভঙ্গি তাদের মধ্যে বহুলাংশে বজায় ছিল। অতএব সংঘাত একটা রইল। উচ্চকোটির সমাজের প্রয়াস নবোৎপাদিত কাভিক তাই লোকায়ত সমাজের কাছে পরিপূর্ণ গ্রহণীয় বিবেচিত হলেন না, বরঞ্চ একটা প্রতিরোধের প্রয়াস বরাবরই বহমান থেকে গেল। সে-প্রয়াসের অন্তিমিহিত নক্ষি আমরা প্রত্যক্ষ করি, যখন দোষ উচ্চকোটির সমাজের সাহিত্যোক্ত কাভিক সম্পর্কে এক ধরনের বিতর্কতা মাঝে-মধ্যে অনুপ্রবিষ্ট হয়েছে।

‘ব্রহ্মচারী’, ‘যোগীশ্বর’ ইত্যাদি অভিধার প্রয়োগে কাভিককে যতই গরীয়ান করা হোক-না কেন, মাঝে-মধ্যে তার চ’রত্রে বিচিত্র সমস্ত বৈপরীত্য সন্নিবেশিত হতে দেখা যায়। যেমন ব্রহ্মপুরাণে যোগীশ্বর এই দেবতা কামুক এবং লম্পট হিসাবে চিত্রিত। বিবরণটি সংক্ষেপে এইরূপ, একটা সময়ে কাভিক দেবপত্নীদের সঙ্গে বহুবেল কামক্ৰীড়ায় লিপ্ত থাকতেন, বিপন্ন দেবতারা দেবী হুগার কাছে নালিশ জানালেন। দেবী পুত্রকে বারণ করলেন কিন্তু তা কাজে লাগল না। অনেক চিন্তা করে তিনি একটি কৌশল আবিষ্কার করলেন। তিনি নিজেকে বহুতপে বিভক্ত করে সমস্ত দেবপত্নীতে নিজেকে ব্যাপ্ত করে দিলেন। ফলে কাভিক যখনই যে দেবপত্নীকে কামক্ৰীড়ায় তার সম্মুখ হতে আহ্বান জানান, তাকেই তার মায়ের দৃষ্টিতে দেখেন এবং সঙ্গে সঙ্গে লজ্জায় মাটির সঙ্গে মিশে যান। এভাবে সমস্ত জ্ঞাতিককে তার বা বলে যেন হয়, তখন তার বৈরাগ্য জন্মায়।’<sup>৩২</sup>

স্বরমা-বরাক উপত্যকার নারীসমাজের মধ্যে একটি বৌদ্ধিক কাহিনী প্রচলিত। কাহিনীটি সমজাতীয়, কিন্তু আরো গুরুতর। সেই কাহিনী অনুসারে কাভিক মাতৃরূপ দর্শনে কামবুদ্ধ হয়ে তাকে সন্তোষ করেছিলেন এবং সেই অপরাধে তিনি এবং তার বাহন মধুর উভয়েই কামক্ৰীড়ার ব্যাপারে শাপগ্রস্ত হয়েছিলেন। পিতা-কর্তৃক কন্যাকে সন্তোষের কাহিনী পৌরাণিক সাহিত্যে একাধিক রয়েছে, কিন্তু মাতৃ-সন্তোষের incest motif এদেশীয় লিখিত সাহিত্য বা লোককথিতে আর

পাইনি। অতীবান করা যায় যে লোকশ্রুতিতে বৃত্ত এই কাহিনীর উপাদানই প্রাচীনতর এবং ত্রয়পুরাণের কাহিনীটি তারই পরিবর্তিত রূপমাত্র। মাতৃপ্রধান সমাজে মাতৃগমন একটা অবিচ্ছিন্ন পর্যায়ের অপরাধ এবং কাটিকের উপর সে-ধরনের অপরাধ আরোপ করার মধ্যে সেই ধরনের সমাজের তীব্র বিকল্পতাই আমরা প্রত্যক্ষ করি।

উল্লেখযোগ্য যে কাটিকের এই ব্যতিচারী রূপের উল্লেখ ত্রয়পুরাণের প্রত্যয়-বন্ধের মধ্যেও রয়েছে। পশ্চিমবঙ্গের পণ্ডিতারা যে কাটিকপূজা করেন এবং সেই-সঙ্গে অ্যান্ডোনিস গার্ডেন তৈরি করে তাকে কাটিকপূজার অতীবহু হিসাবে ব্যবহার করেন, তার সঙ্গেও কাটিকের এই ব্যতিচারী রূপটির সম্পর্ক রয়েছে। এটা স্বীকৃত যে প্রাচীন মাতৃপ্রধান সমাজের নারী-পুরোহিতরা পুরুষপ্রধান সমাজে গণিকার পরিণত হয়েছিলেন।<sup>১০</sup> সামাজিক পালাবদলের এই মূল্য দেবদাসীরা এখনও দিয়ে চলেছেন। কাটিক-আরাধনার সঙ্গে পণ্ডিতাদের সংসর্গ পুরুষশাসিত সমাজের নিকট নারী-পুরোহিতদের সেই আত্মসমর্পণেরই দারক—আরোপিত মূল্যবোধের প্রবর্তমান চাপে তাদের চেতনায় আত্মনাগর হিসাবে কাটিকই চূড়ান্ত কামনার বসে পরিণত। বেস্তাবার-মৃত্যুকা ব্যতীত যে দুর্গাপূজা হয় না, তার মধ্যেও নারী-পুরোহিতের এই শোচনীয় রূপান্তরের বাগীটি নিহিত। আর অ্যান্ডোনিস গার্ডেন গঠি করে পণ্ডিতারা কৃষিক্রীড়ার সমাজ কর্তৃক দত্ত আদি সেই গৌরবময় পুরোহিত-বৃত্তির পরিপ্রেক্ষিতেই অতীবর্তন করেন মাত্র।

তবু ব্যতিচারী নয়, কোথাও কোথাও কাটিক আবার বর্ণিত হয়েছেন গর্ভস্থ এবং অগ্নিবয়স্ক শিশুদের অনিষ্টকারী রূপে। যেমন পারশুর খৃষ্টাব্দে কাটিককে শিশুদের উপর উপদ্রবকারী অস্ত্র বলি হয়েছে। অষ্টাঙ্গজনম নামক ভগ্নযুগের একটি গ্রন্থেও তক্ষ এবং বিশাখ শিশুনাশকারী দুর্গ্রহ হিসাবে নিক্রিত। বায়ুপুরাণে কাটিকের অতুচ্চ তক্ষগ্রহের রাক্ষস এবং শিশুদের পক্ষে ভীতিপ্রদ বলে অভিহিত। তবে কাটিকের এই রূপটি সবচেয়েও বিকৃতভাবে বর্ণিত হয়েছে মহাতারভের বনপর্ব ও মল্যপর্বে। ঐ বর্ণনা অনুসারে কাটিকের অকপ্রত্যক্ষ থেকে দুই তক্ষগ্রহ এবং দুয়ার-দুয়ারীরা গর্ভস্থ সন্তাননাশ ও বালকদের অনিষ্ট সাধনে সত্তত তৎপর থাকে।

কাটিক চরিত্রের এই উপাদানটিও কৃষিক্রীড়ার সমাজের প্রতিক্রিয়ার সূত্রেই লভ্য। আদিম কৃষিক্রীড়ার কাছে যেহেতু জমির উর্বরতা এবং নারীর সন্তানধারণ কন্যতা একই অবিচ্ছেদ্য ভূগের প্রকাশ, অতএব যোদ্ধাদের কৃষিবিরোধী নারীঘেবী

দেবতা তাদের কাছে সামগ্রিকভাবেই উন্নতির পরিণতী শক্তি হিসাবে চিহ্নিত। উল্লেখ করা প্রয়োজন যে মন্ডান-কামনার কাভিক পূজার রীতি কোথাও কোথাও প্রচলিত এবং সেই ক্ষেত্রে কেউ কেউ কাভিককে উন্নতির দেবতারূপে পণ্য করতে আগ্রহী। এই সরলীকরণের মধ্যে যে সত্যটি উপেক্ষা করা হয় তা হলো এই যে, এই সমস্ত ক্ষেত্রে কাভিক পূজিত হন মূলত উন্নতির পরিণতী শক্তি বা malignant deity হিসাবে, তার অনিষ্টকর শক্তিকে লাঘব করার জন্য। ভক্তি নয়, ভয়ই এই ধরনের পূজার উৎস। তাই কৃষিজীবী সমাজের দেবীরা যে অর্থে উন্নতির প্রতীক, কাভিকের অবস্থান তার ঠিক বিপরীত বৈকল্পিক।

কাভিকের সহযোগী হিসাবে মহাত্মারতে আমরা অনেক মাতৃকাদেবীর নাম পাই, কাভিকের শিশুবেধী চরিত্রলক্ষণ কিন্তু এদের উপরও আরোপিত। মাতৃকাদের ঐতিহাসিক আচরণ এমনটি হওয়ার কথা ছিল না, কারণ এরা মূলত বিভিন্ন কৃষিজীবী সমাজের লৌকিক দেবী। অস্বাভাবিক এবং বিপরীত চরিত্রলক্ষণ এই-সমস্ত মাতৃকাদের উপর কেনন করে আরোপিত হলো, বনশবের উপাখ্যানের মধ্যেই তার সূত্রটি খুঁজে পাওয়া যায়। বর্ণনা রয়েছে যে এই সমস্ত 'লোকমাতা' প্রথমে কাভিকের বিনাশের জন্য প্রেরিত হয়েছিলেন, কিন্তু শেষ পর্যন্ত তাঁরা সে দায়িত্ব পালন না করে কাভিকের সহযোগীতে পরিণত হয়েছিলেন। বোকা ছদ্ম নয় যে কৃষিজীবী গোষ্ঠীর মধ্যে ধারা প্রাথমিক সংঘাতের পব কাভিককে গ্রহণ করেছিলেন, এই সমস্ত লোকমাতা তাঁদেরই দেবী। সংঘাতের তীব্রতাকে ধারা শেষ পর্যন্ত ধরে রেখেছিলেন, আত্মসমর্পণকারী এই সমস্ত গোষ্ঠীর দেবীকে তাঁরা কাভিকের সমপর্যায়েরে ঠেলে দিয়েছিলেন। কাভিকের সৌজন্যে এই সমস্ত সমাজে যে অভ্যন্তরীণ দ্বন্দ্ব সৃষ্টি হয়েছিল, তার নিদর্শনও মহাত্মারতেই বর্তমান। যেমন, কাভিক-অমুসারী মাতৃকারা কাভিকের কাছে প্রার্থনা করতেন, 'তান্নী মহেশ্বরী প্রকৃতি বাহারা পূর্বে মাতৃপদে পরিকল্পিত হইয়াছে, এখন তাহাদের যেন সেই পদ না থাকে, কেহ যেন তাহাদের পূজা না করে।... আমরা তোমার সহিত মিলিত হইয়া সেই সমুদয় মাতৃগণের প্রজা ও পিতৃাদিকে ভক্তি করিতে বাসনা করি।' ৩৪ বলবান বহিঃশক্তির সঙ্গে আত্মগতাত্মিক মিত্রতার মাধ্যমে অভ্যন্তরীণ গোষ্ঠীস্বার্থেরী হওয়ার এই কামনা সম্পূর্ণ রাজনৈতিক, এর অন্ততর কোনো ব্যাখ্যা সম্ভব নয়।



৭

অরনা-বরাক উপত্যকার আচরিত একটি যেহেলি বর্ষাচার এবং তার সঙ্গে সংশ্লিষ্ট একটি ঐতিহাসিক উপাখ্যানকে নিয়ে আমাদের এই আলোচনা শুরু হয়েছিল। কাস্তিক-উপাসনার উদ্ভব এবং ক্রমবিকাশের সর্বভারতীয় যে পটভূমি আবহা নির্মাণ করতে প্রয়াসী, বর্ষাচার এবং উপাখ্যানটি তাকে আরেকটু স্পষ্ট করে। চুঁচুড়ার পতিভারাও নকল শস্তক্ষেত্রে কাস্তিকপূজার অমূল্য হিসাবে ব্যবহার করেন, কিন্তু কোনো কার্যকারণ সম্পর্কের সূত্রে সে অমূল্য গ্রহিত নয়। এখানকার অমূল্যটি এতদূর নির্ভর্য পরিত্যক্ত হইয়াছে নহ, বহুদূরী উবার অমূল্যবেশ শস্তক্ষেতটিকে মূল ভাণ্ডারের বর্ণিত করে এবং তার পরও যেটুকু অবশ্য থাকে, উপাখ্যানটি তার উপর আলোকপাত করে।

উবা এখানে নিশ্চিতই শস্তপ্রাপ্তির নারী প্রতিরূপ। ফ্রেডার জানাচ্ছেন যে শস্তপ্রাপ্তির প্রতীক রূপে শস্তকুমারীর ধারণা আদিম কৃষিজীবী সমাজের অনেক-জলিতেই প্রচলিত ছিল।<sup>১১</sup> বিস্তার দৃষ্টান্ত দিয়ে তিনি বলেছেন যে অধিকাংশ ক্ষেত্রেই এই শস্তকুমারীদের বধুবেশে সজ্জিত করা হতো। স্তাকড়া বা কাদামাটি দিয়ে শস্তকুমারী নির্মাণের প্রথা অন্তর্ভুক্ত ছিল। এই শস্তকুমারীরাই শস্তদেবী এবং হাতুকানেশীতে পরিণত হতেন একটা পর্ষায়ে।<sup>১২</sup>

উপাখ্যানটি যে তার আদিরূপে এ যুগের নারীদের কাছে বর্তায়নি, সে তো নিশ্চিত। পরবর্তী পরিবর্তনের ভাপ তার সমাজে স্থলপট। কিন্তু উবার মুকামিত জীবনধারণ এবং জট বিবাহ রুটি প্রাচীন মোটিকের সাক্ষ্য বহন করে। উবা লুকিয়ে থাকেন শস্তক্ষেত্রে, অর্থাৎ শস্তদেবীর নিজস্ব বিচরণভূমিতে। পলাতকা উবার এই রূপটি আমাদের মনে করিয়ে দেয় গ্রীক পুরাণের মিথঙলিকে, দেবতার বা তার প্রতিচ্ছিন্ন রাজারা যেখানে দেবীদের ভাড়া করে বেড়াচ্ছেন আর দেবীরা পালিয়ে যাচ্ছেন। রবার্ট গ্রীভস বলেছেন যে হাতুপ্রধান সমাজের উপর পুরুষ প্রাধান্য প্রতিষ্ঠার প্রতিক্রিয়াতেই গ্রীক মিথঙলি এই আকার নিয়েছে।<sup>১৩</sup> আর কোমারী দেখিয়েছেন যে আরেকজন হাতুকানেশী, অথেনের উবা এমনভাবে পিতৃ-প্রধান আদিমসমাজের দেবতা হইয়া কর্তৃক বিবাহিত, শেষ পর্যন্ত তিনি পালিয়ে যান দুর্ভাগ্যে।<sup>১৪</sup>

জট বিবাহের মোটিকটি সাক্ষ্য দেয় যে কোনো একটা সময়ে কৃষিজীবী গোষ্ঠীর শস্তদেবী উবাকে কাস্তিকের স্ত্রী-রূপে প্রতিষ্ঠার চেষ্টা হয়েছিল। অর্থাৎ উচ্চকোটির সমাজ নিজস্বের বর্মানন্দ চাপিয়ে দিতে চেয়েছিলেন কৃষিজীবীদের উপর। কিন্তু সে

প্রয়াস শেষ পর্যন্ত সফল হয়নি। কাভিকের অবিচ্ছিন্ন যে ব্যাপারটা উপাখ্যানে চুকেছে, তা পুরুষশাসিত সমাজের দৃষ্টিভঙ্গির প্রভাবে সংযোজিত, সুতরাং উনাকে খুঁজে না পাওয়ার মধ্যেই মূল সমস্যাটি নিহিত। অর্থাৎ দেবসেনাপতি কাভিক এখানে বার্ষিক অতিসারের নায়ক, তার আত্মসম প্রয়াস এখানে প্রতিহত। স্ত্রী-বরাক উপত্যকার মেয়েরা তাই কাভিকের কাছে মাথা নোদায় না। এই মানসিকতা যে এককালে বিদ্যুতের ক্ষেত্রে পরিব্যাপ্ত ছিল, তারই সাক্ষ্য আমরা খুঁজে পাই বিক্রমোৎসবের, কথাসরিংসাগরে কিংবা শিবলীলায়তে। আর একই মনোভাবের অবশেষ রয়ে গেছে মহারাষ্ট্র এবং মহীশূরের নারীসমাজের আচরণের মধ্যে। অর্থাৎ অসমাপ্ত একটি সংঘাতের ফল। কোনো কোনো অঞ্চলের নারীসমাজ এখনও বয়ে চলেছেন। উবা-সংক্রান্ত ধর্মচার এবং উপাখ্যান সেই সংঘাতের কার্যকরণ-সম্বন্ধিত পরিপ্রেক্ষিতের উপর আলোকসম্পাত করে।

যোদ্ধারা পরাক্রান্ত, প্রত্যেক সংঘাতে তাদের জয় অপ্রতিরোধ্য। কিন্তু পরাজিত দুর্বলেরও প্রতিরোধের নিজস্ব প্রক্রিয়া থাকে, অন্তর্গত সেই প্রক্রিয়া দৃষ্টির অন্তরালে সমাজের অভ্যন্তরে কাজ করে যায়। পরবর্তী পর্যায়ে, দেখি ভবানী বা কালিকাই এ দৈবীয় যোদ্ধা সমাজের অধিষ্ঠাত্রীতে পরিণত, নারী দেবীদের এই পুনর্দমন, তাও যোদ্ধা সমাজে, সেই প্রতিরোধ প্রক্রিয়ার সাক্ষ্যের জোতক। দীর্ঘস্থায়ী সাংস্কৃতিক ঘর্ষে লোকায়ত সমাজ-মানস যে আরোপিত মূল্যবোধকে পরাজিত করতে সক্ষম, দেবসেনাপতি কাভিকের দ্বারা ব্যক্তিক অবমূল্যায়ন তারই নিদর্শন।

১৯৮৭

নির্দেশনা ও টকা

১. J. G. Frazer, *The Golden Bough*, pp. 449-57
২. N. N. Bhattacharyya, *History of Indian Erotic Literature*, p. 93
৩. Frazer, *Ibid*, p. 520
৪. D. D. Kosambi, *Myth and Reality*, p. 190 ; *The Culture and Civilization of Ancient India*, pp. 116, 170
৫. Kosambi, *Myth and Reality*, p. 90

১. A. K. Chatterjee, *The Cult of Skanda Kartikeya in Ancient India*, pp. 102-03
২. Kosambi, *Myth and Reality*, p. 90
৩. A. K. Chatterjee, *Ibid*, pp. 102-03
৪. *Ibid*
৫. *Ibid*, pp. 37-39
৬. Sudhakar Chattopadhyay, *Racial Affinities of Early North Indian Tribes*, p. 86
৭. A. K. Chatterjee, *Ibid*, p. 36
৮. দেবীপ্রসাদ চট্টোপাধ্যায়, 'লোকায়ত দর্শন', পৃ ২২২-৩০৭
৯. Frazer, *The G. B.*, p. 279
১০. দেবীপ্রসাদ চট্টোপাধ্যায়, ঐ, পৃ. ২২৪-২৬
১১. Robert Brifault, *The Mothers*, Vol III, p. 24
১২. George Thompson, *Religion*, p. 10
১৩. F. N. Hansen, *Buddhist Kashmir*, p. 3
১৪. B. C. Laha, *Historical Geography of Ancient India*, p. 109
১৫. D. C. Sircar (ed.) *Social Life in Ancient India*, p. 72
১৬. S. Chattopadhyay, *Ibid*, pp. 85-86
১৭. Kosambi, *Myth and Reality*, p. 80
১৮. Kosambi, *The Culture and Civilization of Ancient India*, pp. 100-101
১৯. A. K. Chatterjee, *Ibid*, pp. 29-31
২০. R. S. Sharma, *Perspective of Social and Economic History of Early India*, p. 70
২১. Kosambi, *The Culture and Civilization of Ancient India*, p. 135
২২. A. K. Chattejee, *Ibid*, pp. 40-45
২৩. *Ibid*
২৪. *Ibid*, pp. 42-43

৩০. V. S. Agarwal, *Journal of Uttar Pradesh Historical Society*, Vol. IX, p. 32
৩১. Kosambi, *The Culture and Civilization of Ancient India*, pp. 190-91
৩২. 'ঐশ্বর্যপুরাণ', অন্নদাশঙ্কর পাহাড়ী অনুদিত, পৃ. ১৫৬
৩৩. Kosambi, *Myth and Reality*, p. 81
৩৪. 'বহাতারত', বনপথ, কালীপ্রসন্ন সিংহ অনুদিত
৩৫. Frazer, *Ibid*, pp. 535-42
৩৬. 'উষা' নামটির উৎস সম্পর্কে আমরা স্থির নিশ্চয় হতে পারিনি। বৈদিক উষাও কোনো কোনো স্তোত্রে শস্যদেবী এবং ইন্দ্র কর্তৃক লাঞ্ছিত। কোসাম্বি উষাকে প্রাগৈব হরান্না যুগের মাতৃকাদেবী রূপে চিহ্নিত করেছেন। স্বরম্য-বরাক উপত্যকার লোকায়ত শস্যদেবী উষাকে বৈদিক উষার সঙ্গে অভিন্ন বলে নির্দেশ করতে আগ্রহ বোধ করা স্বাভাবিক। কিন্তু সরাসরি প্রমাণের অভাবে এ ধরনের অভিন্নতা যুক্তিগ্রাহ্য রূপে প্রতিষ্ঠা করা দুর্বল।
৩৭. R. Graves, *Greek Myths*, Vol. 1, p. 126
৩৮. Kosambi, *Myth and Reality*, pp. 65-66

## বুহয়লা : উৎস এবং পটভূমি

বহাভারতের গল্পাংশের একটা মৌল কাঠামো রয়েছে, কুরুবংশের উত্থান-পতন তার উপজীব্য। কিন্তু ঐ কাঠামোর ভেতরে এবং বাইরে এমন কিছু কিছু তথ্য ও ঘটনা সন্নিবেশিত, যেগুলিকে আরোপিত বলে চিহ্নিত করা সম্ভব। মূল কাহিনীর সঙ্গে কার্যকারণের অনিবার্যসূত্রে এগুলি আবদ্ধ নয়। নান্দনিক বিচারে এই প্রেক্ষাপটগুলি কাহিনীর পোকাথরুপ, কিন্তু সামাজিক ইতিহাসের উপাদান হিসেবে এগুলির মূল্য সম্বন্ধিক। গ্রহণ-বর্জন-সংশোধন-সংস্কারের অবিরাম প্রক্রিয়ায় বহুস্থল ধরে যে একটি বহুজনের অংশগ্রহণে বিরচিত, সামাজিক বিবর্তনের বিভিন্ন পর্যায়ের প্রত্যক্ষ বা পরোক্ষ স্মারক তাতে টিকে থাকবেই। আরোপিত ঐ অংশ-গুলি সেই সমস্ত স্মারকেরই হস্তাক্ষরী।

অজ্ঞাতবাসের সময়ে অর্জুন পরিণত হয়েছিলেন নপুংসকে। বিরাটরাজার অস্ত্রপুরে রাজকন্ডার নৃত্যশিক্ষকরূপে বর্ষকাল তিনি বাসন করেছিলেন। মনে হয় এই বুহয়লা-পর্বটিও তেমনই একটি স্মারক। নিশ্চয়ই শুধুমাত্র অজ্ঞাতবাসের প্রয়োজনে এমনটি ঘটে'নি, কারণ দ্রৌপদী এবং অস্ত্র পাণ্ডবরা তো নিত্যন্ত অজ্ঞাতবাসের ঐ পর্যায়টি অতিক্রম করেছিলেন। কাহিনীতেও রয়েছে যে অর্জুনের নপুংসকত্ব প্রাপ্তির সঙ্গে সংশ্লিষ্ট ছিল পূর্বকার একটি অভিশাপ, অজ্ঞাতবাসের সময়ে অর্জুন সেই অভিশাপটিকে সুবিধাজনকভাবে ব্যবহার করেছিলেন মাত্র। বিচার করলে দেখা যাবে, উষ্মীর অভিসার, অর্জুনের প্রত্যাখ্যান, উষ্মীর শাপপ্রদান, অর্জুনের নৃত্যগীত শিক্ষা এবং তার নপুংসকত্বপ্রাপ্তি—এগুলি মোটামুটিভাবে কার্যকারণসূত্রে আবদ্ধ, অর্থাৎ এই তথ্যগুলির মধ্যে একটা যত্নপূর্ণ উপকাহিনীর আদল পাওয়া যায়।

কিন্তু ঐটুকুই। এই উপকাহিনীর পূর্বাপর নির্ণয় প্রায় অসম্ভব। কিন্তু যে অবশেষটুকু টিকে রয়েছে, তারও একটা পাবি রয়েছে। স্বদূর অতীতে, সামাজিক বিবর্তনের কোনো একটা পর্যায়ে, অজ্ঞাত কোনো নরগোষ্ঠী তাদের বিশিষ্ট সাংস্কৃতিক পরিমণ্ডলের আবচ্ছা ইতিতটুকু লিপিবদ্ধ করে গেছে, উত্তরপুরুষদের দায়িত্ব তার পাঠোদ্ধার করা। প্রাপ্ত তথ্যগুলি ঝগড়, পাথুরে ইতিহাস নীরব, অস্ত্র উপাদান হ্রস্বত, এমন অবস্থায় দায়িত্বের বোকাটা নিশ্চয়ই হ্রবহ। বস্তুত আমাদের দেশের ইতিহাসচর্চার বর্তমান স্তরে বুহয়লা-উপাখ্যানের পূর্ণ তাৎপর্য নিরূপণ বোধহয় অসম্ভবই। সম্ভব শুধু অহুসঙ্কানের সত্যতা কেন্দ্রগুলিকে চিহ্নিত-

করণের প্রয়াস চালানো, যে প্রয়াস অব্যাহত থাকলে কোনোদিন হয়তো-বা পূর্ণ পটভূমির পরিচরিত পাওয়া যাবে।

২

পাথুরে বা লিখিত ইতিহাস যেখানে কোনো সাক্ষ্য দিচ্ছে না, সেখানে লোকায়ত জীবনের চলমান ইতিহাস হাতড়ে বেড়ানো ছাড়া কোনো গত্যন্তর নেই। প্রারম্ভিক ভিত্তি হিসেবে সেখান থেকে সংগ্রহকৃত একটি তথ্যকেই আমরা কাজে লাগাচ্ছি। উল্লেখযোগ্য যে এদেশের লোকনৃত্যের একটি বিশেষ ধারা আজও বৃহত্ত্বকে আর্দ্রভূমির সর্বদা দিয়ে থাকে। ওড়াপালি উত্তর-পশ্চিম আসামের একটি সুপ্রাচীন এবং জনপ্রিয় লোকনৃত্য। এই নাচটির দুটি ধারা, স্কক্সানি এবং বিয়া ওড়াপালি। স্কক্সানি ধারাটিই সুপ্রাচীন, বিয়া ওড়াপালি অপেক্ষাকৃত আধুনিক এবং স্ত্রীমত শব্দরসদেবের প্রভাবে সংস্কৃত। স্কক্সানি ওড়াপালির শিল্পীরা বিশ্বাস করেন যে বৃহত্ত্ব স্বর্গ থেকে এই নাচটি শিখে এসেছিলেন, তিনি সেখান উত্তরাকে, অতঃপর এই নৃত্যপদ্ধতি বিভিন্ন অঞ্চলে ছড়িয়ে পড়ে।<sup>১</sup>

‘ওড়াপালি’ সমবেত নৃত্যানুষ্ঠান, ওড়া দলের নায়ক, পালি বলতে তার সহযোগীদের বোঝায়। কিন্তু স্কক্সানির মূল আকর্ষণ হচ্ছে ‘দেওধনী’ নাচ। প্রতি দলে একজন নর্তকী থাকে, তাকে বলা হয় দেওধনী। সামাজিক কাঠামোর নীচের তলা থেকে অথবা সমতলীয় জনজাতির মধ্য থেকে এদের সংগ্রহ করা হয়। মদন, ঢোল এবং করতালের তালে তালে দেওধনী নাচে, শেষ পর্যায়ে এলায়িত কুন্তলা দেওধনীর স্ত্রুত পদচালনা এবং আবর্তন দর্শকদের মনো বিচিত্র উন্মাদনার সৃষ্টি করে। অতুলচন্দ্র বক্রহার তাবায় : ‘স্কক্সানি ওড়াপালির বাড়তি আকর্ষণ দেওধনী ( আকর্ষক অর্থে দেব-নারী ) নৃত্য। এই নাচের সব থেকে মনোরম অংশ সামনে পিছনে গতিময়তায় বৃত্তাকার ঘুরণাকে নর্তকীর স্ত্রীর্ষ কেশরাশির বলিষ্ঠ আলোড়ন।’<sup>২</sup>

স্কক্সানি ওড়াপালি অস্থানভিত্তিক নৃত্য। সাধারণত বনসাপুজার সময়েই এর আয়োজন হয়। ‘স্কক্সানি’ কথাটিই এসেছে স্ককবি নারায়ণদেব থেকে। নারায়ণদেব স্ত্রীহট্ট, বহুবনসিংহ এবং উত্তর-পশ্চিম আসামের সর্বাধিক জনপ্রিয় বনসাম্বলের কবি, সাধারণত তাঁর গানের সঙ্গেই ঐ নাচের আদর বসে। অন্ত্যন্ত দেবীপূজারও ওড়াপালির অস্থান একেবারে অপ্রচলিত নয়। জনজাতীয় বোড়োদের মতো ওড়াপালি নেই, কিন্তু দেওধনী নাচ রয়েছে। বোড়োদের দর্শদেবী মাতর

পূজায় দেওবনীর নাচ আবশ্যিক। সেখানে দেওবনী স্বাধীন ও স্বতন্ত্র স্বরূপা পাায়। নাচও হয় অনেক বেশি উন্নতনাপূর্ণ। তবু, উদয়শঙ্কর তাঁর 'চণ্ডালিকা'র প্রযোজনায় প্রকৃতির বা মায়ার জাহ্নবীতোর পরিকল্পনায় বোভোদের দেওবনী নাচের আদর্শটি ব্যবহার করেছিলেন। দেওবনী নাচের একটি উল্লেখযোগ্য উপকরণ হচ্ছে চাবর। প্রথমটি পরে আমরা বিস্তৃত আলোচনা করব।

দেওবনী শব্দটির দেও অংশটি নিশ্চিতই দেবতার অপভ্রংশ। 'বনী' বা 'বনি'-র উৎস নিয়ে যতন্তেপ রয়েছে। ব্যবহারিক ক্ষেত্রে শব্দটি দেবীর প্রতিষ্ঠা অথবা অন্তরঙ্গ পূজারিণী অর্থেই প্রয়োগ করা হয়। নৃত্যানুষ্ঠানের একেবারে শেষ পর্যায়ে দেওবনীর উপর প্রায়শ দেবীর 'তর' হয়। প্রায় সম্বোধিত দেওবনী তখন দর্শকদের প্রেরণ উত্তরে ভবিষ্যৎবাণী করে। বিরিকিচুয়ার বক্সা বর্ণনা দিয়েছেন : 'এই দীর্ঘ নৃত্যকালত প্রথমে দেখা যায় মূরমূরগি, তার পিছুত আছে অঙ্ক-প্রলাপ আর সম্পূর্ণ সম্বোধনের অবস্থা। এনে অবস্থাত দেবীয়ে দেওবনীক অমুগ্রহ করি দৈবশক্তি দান করা বুলি দর্শক আর সাধকসকলে 'বশাস' করে। অঙ্ক-প্রলাপত দেওবনীয়ে কোম্বা কথাবোরত বিশেষ অর্থ সংযুক্ত করি দৈববাণী বুলি ধরা হয়।'<sup>১০</sup> দেওবনীরা সাধারণভাবে বর্ণহীন সমাজে অপাঙ্কতের, কিন্তু বিশেষ অনুষ্ঠানে তার স্বরূপ দেবীর স্বরূপারই অমুতপ, উচ্চবর্ণের মাতৃবৎ তখন তাকে অবহেলা করতে সাহসী হয় না।

এই দেওবনীরা যে মাক্‌প্রাধিকার উপজাতীয় সমাজের নারী-পুরুষোচিতদেরই সূক্তপ্রায় অবশেষ, সে বিষয়ে সন্দেহের অবকাশ কম। ঐ সমস্ত সমাজের দেবীরা অনেকেই পরবর্তী পর্যায়ে ত্রাণপ্রার্থনাপ্রাপ্ত দেবীতে রূপান্তরিত হয়েছেন। পূর্বকালে মুখ্যত কালিকাপুরাণ এবং যোগিনীতন্ত্র তাদের উত্তরণের শাস্ত্রীয় পটভূমি নির্মাণ করেছে। ঐ সমস্ত পুরাণও অনেক ক্ষেত্রেই কাশ্মীরা, ললিতকান্তা, ত্রিপুরামুন্দরী বা উগ্রতারার উপজাতীয় বহুশক্তিকে সংরক্ষণ করেছে। পুরুষপ্রধান রাজতন্ত্রের হাত ধরে পৌরাণিক ত্রাণপ্রার্থন বন্ধন আসায়ে অমুপ্রবিত্ত হলো, তখন দেওবনীদের একটা বড়ো অংশ পরিণত হলেন দেবদাসীতে। বহুত আসামের দেবদাসীদের ব্যাপক অস্তিত্বের যে চিত্রটি প্রত্নতাল্পির সাক্ষ্যে বিস্তৃত রয়েছে, পূর্বভারতের অন্তর্ভুক্ত সফলতা নয়।<sup>১১</sup> রাজকীয় পরিষদ থেকে দূরে, কাবতপের অভ্যন্তরে, সমাজের বিবর্তন ঘটছে অতি বিলম্বিত পরে এবং সেখানে মাক্‌প্রাধিকার প্রভাব, অমুত বনীর আচার-আচরণের ক্ষেত্রে, আরো দীর্ঘস্থায়ী হয়েছিল। সে কারণে লৌকিক কর্মাজারে দেওবনীদের প্রভাব আজও অপ্রতিহত।

নারী-পুরোহিতদের পূজা-পদ্ধতির সঙ্গে নৃত্যের সম্পর্ক প্রায়শই অস্পষ্ট। এ সম্পর্কে আধুনিক একটি দৃষ্টান্তের উল্লেখ করেছেন একাধারে মহাভবিজ্ঞানী এবং নৃত্যশিল্পী শ্রীমতী মঞ্জু চাকী সরকার। দৃষ্টান্তটি পূর্ব ভারতেরই, মণিপুর থেকে নেওয়া। বৈষ্ণব ধর্মের প্রভাবে মণিপুরে প্রথাগত ধর্মচার আজ প্রায় অবলুপ্ত, তবু সেখানে তিনি দেখেছিলেন ইমা রজনী মাইবীকে, যিনি মণিপুরের নারী-পুরোহিতদের আদিম ধারাকে আজও বহন করে চলেছেন। শ্রীমতী চাকী সরকারের বর্ণনা :

“মণিপুরের ইমা রজনী মাইবীর সঙ্গে আমার পরিচয় ১৯৭৮ সালে। ঠিক বয়স এখন ৭৯ বছর। লাইহরাওবা নৃত্যাচারে ঠিক কালেই থোকপা (অম্বারোহণের নাচ) আর থাংকংপা (অসিচালনার নাচ) ছিল বিখ্যাত। বঙ্গীকরণ বিভাগ ঠিক খ্যাতির কথা আগে শুনেছিলুম। একটু রাগ হলেই ঠিক ভয় আসত। মণিপুরের মেইতেইরা তাকে বলেন লাইতোংবা, অর্থাৎ দেহে ভগবান ভর করেছেন। তখন উনি ভবিষ্যৎ-বাণী করতেন। ...পাঁচ-ছয় শত মানুষ জড়ো হয়েছিল ঘোরাফাটা মন্দিরের পাছাড়া টিলার উপর। গভীর রাতের অন্ধকারে লাইহরাওবার ‘লাইবৌ’ অলুটানে দু শারি হয়ে এঁকে-বঁেকে সাপের রেখার মতো রেখায় নজা করে গ্রামের মুখ্যপ্রধান, তার স্ত্রী, আঁববাহিত যুবক-যুবতীর দল, বিবাহিতা নারী, আর বাচ্চা মেয়েরা হানু হো জাতীয় শব্দ করে যখন ঘুরত, ইমা যেতেন সকলের আগে আগে পাঁচজন নানা বয়সের মাইবীর সঙ্গে। মাইবীরা নানা ভঙ্গিতে করতেন হাকচাংসোবা, অর্থাৎ শিশুর মাতৃগর্ভ থেকে জন্ম, শিশুর পালন, মানুষ হওয়ার নৃত্য।”

এই বর্ণনার প্রথম অংশ থেকে এটুকু বুঝতে অসুবিধে হয় না যে মণিপুরের মাইবী নৃত্য কামরূপের দেওবনী নৃত্যেরই খগোজ এবং দ্বিতীয় অংশ থেকে বোঝা যায় যে এই ধরনের নৃত্যের একটা বড়ো অংশই মূলত fertility rite বা উর্বরা-শক্তির আরাধনা।

৩

নারী-পুরোহিতদের ধর্মচারণমূলক নৃত্যের সঙ্গে আমাদের প্রতিপাত্তের সম্পর্ক কখন প্রকাত। আপাতত আরেকটি ধর্মচারের উল্লেখ করা প্রয়োজন। এখানে নারী-পুরোহিত নেই, তার স্থান নিয়েছে নপুংসক পুরোহিত।

স্বয়ম্বা-বরাক উপত্যকার অর্থাৎ শ্রীহট্ট-কাছাড় অঞ্চলে ভরাই নামে একজন লৌকিক দেবীর পূজাহুটান হয়। এই দেবী প্রচণ্ডভাবে জনপ্রিয় তথাকথিত



নিম্নবর্ণের মতো, যদিও বিশেষ ক্ষেত্রে উক্তবর্ণের লোকেরাও এ পূজার অংশ নেন। দেবীর বৈশিষ্ট্য হচ্ছে, নপুংসক ব্যতীত অন্য কেউ তার পূজার পৌরোহিত্যের অধিকারী নয়। এই নপুংসক পুরোহিতকে স্থানীয় ভাষায় বলা হয় 'ভরমা'।

মুখ্যত সন্তান-কামনার ভরাই পূজার অঙ্গুষ্ঠান হয়। চতুর্ভুজা দেবী রক্তবর্ণী এবং সম্পূর্ণ নরিতা। দেবীর একহাতে পদ্ম, একহাতে শঙ্খ, একহাতে শাপ এবং চতুর্থ হাতে তার লজ্জা নিবারণ করছে। একটি কচ্ছপ, তার উপর একটি কলসী, সেই কলসী থেকে দেবী উষিতা। দেবীপূজার কোনো নির্দিষ্ট তিথি নেই, তবে যে-কোনো মাসের শুক্লা পক্ষীয় তিথিই বিধেয়। ডিমের রিচুয়াল ব্যবহার এ পূজার একটি বৈশিষ্ট্য। সাতটি ডিম পূজার উপাচারের মতো রাখা হয়। শেষ পর্বে একটি উত্তম বস্তুকে লক্ষ করে ডিমগুলো হোঁড়া হয়। খড়্গের ধারালো দিক লেগে যদি ডিমগুলো ভেঙে যায়, তবে তা স্থলক্ষণ। সর্বশেষ ডিমটিতে 'সঁচুর' দিয়ে একটি বহুভুজি আঁকা হয়। ভরমা পুরোহিত ডিমটি ছুঁড়ে দেবে শূন্যে। লোকবিশ্বাস— ডিমটি যদি শূন্যে বি'লয়ে যায়, তবেই পূজার উদ্দেশ্য সফল। বাস্তবে ভরমার হাতসাফাইয়ের পারদর্শিতার উপরই পূজার্থীর মানসিক সন্তুষ্টি নির্ভরশীল।

রাজিবাসী ভরমার নৃত্য এ পূজার আবৃত্তিক অঙ্গ। ভরমা তার নাচ-গানের দল নিয়ে আসে। তার পরনে নারীর পোশাক, অঙ্গে নর্তকীর সজ্জা, হাতে থাকে চামর। তার সঙ্গীরা সবাই যাতায়াত পুরুষ। নাচ শুরু হয় চকোবকভাবে মৃদঙ্গ ও করতালের সংযোগে, কিন্তু রাত গভীর হওয়ার সঙ্গে সঙ্গে বাজনার ছন্দ বদলে যায়, নাচও উত্তাল হতে থাকে। একেবারে শেষ পর্বায়ে উন্নত অঙ্গীল অঙ্গভঙ্গির মতো নাচ শেষ হয়। নাচের সঙ্গে যে গান থাকে, তাতে প্রথম থেকেই অঙ্গীলতার আভাস থাকে, সেবে তা কদম্ব অশ্রাব্য হয়ে বীড়ায়। নাচের অন্তে ভরমারও ভর হয়, তাকেও প্রব্রের জবাব দিতে হয়।

প্রাসঙ্গিক বলেই ভরাই দেবীর চরিত্র নির্ণয়ে আমরা প্রয়াসী হচ্ছি। 'ভরাই' শব্দটি প্রসঙ্গে আন্ততঃ্য তট্টাচারের বক্তব্য— 'ভর' বা ভর থেকেই এটি নিস্ক্রম। তাঁর মতে ভরাই হচ্ছে শিশুমনের ভর ভাড়ানোর দেবতা।<sup>১</sup> কেন্দ্র অতুসন্ধানে এ ব্যাখ্যার সন্ধান পাইনি। ধারা এ পূজা করেছেন এবং ধারা দেবীর তত্ত্ব, তাঁরা সবাই সন্তান-কামনার সঙ্গে এ দেবীর সংগ্রহ সম্পর্কে ঐক্যবৃত্ত। অল্প দিক দিয়েও বিষয়টি পরীক্ষা করা যায়। দেবীর বাহন কচ্ছপ। আদিম লোকবিশ্বাসে কচ্ছপের উপর যে গুরুত্ব আরোপ করা হতো, আমাদের আজকের মানসিকতা দিয়ে তার পরিমাপ করা সম্ভব নয়।<sup>২</sup> অধিকাংশ আদিম কল্পনাই কচ্ছপের দেবত্ব সম্পর্কে

নিঃসন্দেহ ছিল, সৃষ্টি প্রক্রিয়ার সঙ্গে তার সংশ্লিষ্ট সর্বত্র স্বীকৃত। কোলরা কচ্ছপকে জলদেবতা মনে করে। শতশতাব্দীতে রয়েছে ত্রিভা সৃষ্টিকর্মে নিয়োজিত হওয়ার আগে নিজেকে কচ্ছপে রূপান্তরিত করেছিলেন। রেড ইণ্ডিয়ানরা কচ্ছপ শিকারের আত্মতানিক আয়োজন করে কসলের জন্তে সৃষ্টির কামনায়। টোরি প্রণালীর সম্বিহিত বীণভলোতে কচ্ছপ শিকারের ডিঙি নির্মাণের সময়ে নানা ধরনের আত্ম-ক্রিয়ার অত্মতান করে, সেগুলোতে যৌনতার অবাধ ছড়াছড়ি দেখা যায়। মংস্ত শিকারের সাকল্যের জন্তে ওখানে কচ্ছপকে কেন্দ্র করে নাচেরও প্রচলন রয়েছে। জাপানের চতুর্ভুজা আদি মাতৃদেবীর বাহন কচ্ছপ। আমাদেরও নদীদেবী যমুনার বাহন কচ্ছপ।

উখাতলো থেকে মনে হয় যে ডরাই মূলত একজন জলদেবী। এমন নামের দুটি সূত্র থাকতে পারে। শ্রীহট্টের উপভাষায় 'ডুরা' বলতে এক ধরনের কচ্ছপ বোঝায় আবার 'ডর' (ডহর) বলতে বোঝায় নদী বা হাওর (বিশ্তীর্ণ জলভূমি) - এর গভীরতম অংশকে। 'আই' বলতে মা বোঝায়, অস্ত্র অনেক লৌকিক ভাষায় মতোই। 'ডুরা' বা 'ডর'-এর অধিষ্ঠাত্রী মাতৃদেবী হিসেবে দেবী ডরাই নামটি অর্জন করেছেন, এটা খুবই স্বাভাবিক। উইলিয়ম জুক জানাচ্ছেন যে 'গজার' নামে কোনো মংস্তজীবী জাতি 'কলসুমারী' নামে এক দেবীর পূজা করে, যে পূজায় কচ্ছপ বলি দেওয়া হয়।<sup>১৮</sup> কচ্ছপ বলিদানের যিবি ডরাই পূজায়ও রয়েছে। জুক সাহেব গজার বলতে কোন মংস্তজীবী জাতিকে বুঝিয়েছেন, তা নির্ণয় করা সম্ভব হয়'ন। 'কলসুমারী' যে মূলত কলসুমারী তা বোধহয় নিঃসন্দেহেই বলা চলে। শ্রীহট্ট-কাছাড় অঞ্চলের মংস্তজীবী কৈবর্ত-পাটনীদের মধ্যে ডরাই কলসুমারী ও কলসবতী এই দুইটি নামেই পরিচিত এবং পুজিত।

জলদেবী বা নদীদেবী ডরাই কলসী-সমৃদ্ধতাও। কলসী বা ঘট যে সম্ভ্রানদাজী মাতৃজ্ঞের বিকল্প তা বলাই বাহুল্য। বর্মানন্দ দামোদর কোসারী এ বিষয়ে বিস্তৃত আলোকপাত করেছেন।<sup>১৯</sup> ডরাই পূজায় ছিমের ব্যবহারও উৎসাহিত শক্তির সঙ্গে তার সংশ্লিষ্ট প্রমাণ করে।<sup>২০</sup> দেখা যাচ্ছে মূলত জলদেবী ডরাই উৎসাহিত শক্তির অধিষ্ঠাত্রী হিসেবে সম্ভ্রান কামনায় পুজিত হচ্ছেন। অর্থাৎ জলচরদের অধিষ্ঠাত্রী পরিণত হচ্ছেন সৃষ্টিকার্যের অধিষ্ঠাত্রীতে। ভূমিকার এই সম্প্রদায় আদিম মাতৃবৈষ্ণব শক্তিবাহার সঙ্গে খুবই সম্বন্ধিত। ডরাই মূলত মংস্তজীবী সম্প্রদায়ের দেবী এবং মংস্তের উৎপাদন কৃষ্টির জন্তেই জলদেবী হিসেবে তাকে পূজা করা হতো। তার উৎসাহিত শক্তি প্রথমে জলেই কার্যকর বলে ভাবা হতো, পরে অস্ত্রাঙ্গ সম্প্রদায়-কর্তৃক

পৃথীত হওয়ার কালে তার কন্যতার পরিধিও বিস্তৃত হয় এবং সাধারণভাবে উন্নত-শক্তির দেবীতে তিনি উন্নীত হন। জলদেবীর কন্যতার এই পরিধি বিস্তারটা লোকায়ত্ত সমাজে বহু-প্রচলিত একটা সাধারণ লক্ষণ। এই প্রসঙ্গে ই. ও. জেবস-এর আলোচনায় ট্রষ্টব্য যে আকাশ-ররা আর জুগুর্ভব জলের সঙ্গে পত্কারণের ভূপৃষ্টি এবং বাতুনের কল্যাণে অস্ত্র সব যুদ্ধের যোগাযোগ থেকে আদির মানব-মনে জলদেবী এবং সম্ভাবনাময়ী শক্তির ধারণা জড়িয়ে যায়।<sup>১১</sup>

৪

শ্রীমট-কাছাড় অঞ্চলে গুরমা বা নপুংসক পুরোহিতরা উত্তর বা পশ্চিম ভারতের ত্রিজঙ্কেণের মতো যুগবদ্ধ জীবনযাপন করে না। পরিবার-সম্পৃক্ত তাদের একক জীবনযাত্রা অনেকখানিই স্বাভাবিক। দৈবশক্তির অধিকারী হিসেবে লোকায়ত্ত সমাজে এরা কিছুটা ভীতি-মিশ্রিত সম্মতি আদায় করে। তবে দৈনন্দিন জীবন-চর্যাও এরা নারীর পোশাক পরে, চুল লম্বা রাখে এবং প্রসাধনও ব্যবহার করে। কথাবার্তা ভাবভঙ্গিও সবাংশেই মেয়েদের মতো। তারালক্ষণের ইচ্ছাপূর্ব্বিকের উপকথা উপজ্ঞানের নতবালা চরিত্রের আকৃতি-প্রকৃতির সঙ্গে গুরমাদের অনেকখানি মিল রয়েছে।

ভরাই দেবীর তত্ত্বরা জানেন না যে দেবীর পৌরোহিত্যের আধিকার বিশেষ-ভাবে কেন গুরমাদের উপরই বর্তালো। ঐতিহাসিক একটা প্রথা তারা অতুসরণ করেন মাত্র, এর পেছনে কোনো কার্যকারণ সম্পর্ক কাজ করছে কিনা, সে বিষয়ে তারা সম্পূর্ণ অনবহিত। অতএব ঐতিহ্যগত এই লোকবিশ্বাসের উৎস খুঁজতে হলে আমাদের দৃকপাত করতে হবে অস্ত্রজ, সমজাতীয় ধর্ম্মচার যেখানে প্রচলিত ছিল। বস্তুত নপুংসক পুরোহিতের অস্ত্রজতা সৃষ্টিচাকা ব্যাপার 'কছু নয়, স্বদূর অতীতে বিশ্বের বিভিন্ন অঞ্চলে এই ধরনের পুরোহিত-বৃত্তি বেশ ব্যাপকভাবে বর্তমান ছিল।

পশ্চিম এশিয়া ও জুব্বাসাগরীয় অঞ্চলের একাধিক দেবীর পুরোহিত ছিলেন নপুংসক। ত্রিজঙ্কায় দেবী সিবিবিলিকে রোমানরা নিজদের দেবী হিসেবে প্রতিষ্ঠা করেছিল ২০৪ খ্রিস্ট পূর্বাংশে। এই পর্বাংশে সিবিবিলির পুরোহিতরা ছিলেন নপুংসক। ফ্রেজার বর্ণনা দিয়েছেন : 'প্রাচ্য পোশাক পরিহিত এবং তাদের বক্ষদেশে ছোট ছোট বৃত্তি ঝোলানো এই নপুংসকরা ছিল রোমের রাজ্যের একটি পরিচিত দৃশ্য। শহরের রাজ্যের রাজ্যের তারা মিছিল করে খুঁত। তারা বহন করত দেবীমূর্ত্তি

এবং একটানা বজ্রনী, বাঁশি আর শিঙাশবির সঙ্গে স্তবগান করে যেত। তার প্রচণ্ড চানে মিলত প্রচুর ভিক্ষা, যুতি এবং তার বাহকেরা নিরাক্তিত হতো গোলাপের বর্ষণে।<sup>১২</sup> গ্রীক আর্টেমিস এবং সিরিয়ান আসটাটে (সৈবার) একই ভাবে নপুংসক পূজারীদের দ্বারা পূজিত হতেন।<sup>১৩</sup> এই-সমস্ত পুরোহিতরা অবশ্য গুরমাদের মতো অস্পৃশ্যে নপুংসক ছিল না, পূজারী সম্প্রদায়ে অস্পৃশ্যই হওয়ার আগে এদের অস্পৃশ্য করা হতো। এ কাজে বেজ্জার প্রবৃত্ত হতে কিতাবে মালুমকে আকৃষ্ট করা হতো, তারও বিবরণ দিয়েছেন ফ্রেজার আসটাটের উৎসবের বর্ণনা প্রসঙ্গে : 'বাঁশির বাজনা আর ঢাকের আওয়াজের মধ্যে নপুংসক পুরোহিতরা তরবারি নিয়ে নিজেদের শরীরে এলোপাতাড়ি আঘাত করত। ধর্মীয় উত্তেজনা তরবারের মতো ছড়িয়ে পড়ত দর্শকের ভিড়ে জীবন্ত তাদের অনেকেই এমন কাজে যেতে উঠত যা ছুটির দিনে উৎসবগামী দর্শকের সঙ্গে প্রায় অচিন্তনীয় ছিল। শিরায় শিরায় সংগীতের স্পন্দনে উত্তেজিত, রক্তের ফিনিকে মুগ্ধচক্ষু সব মানুষ একের পর এক নিজেদের বিবস্ত্র করে চাঁৎকার দিয়ে লাফিয়ে পড়ত এবং সেই উদ্দেশ্যেই সাজানো তরবারির একটি নিয়ে ওই স্থানেই নিজেদের খোজা করে ফেলত।'<sup>১৪</sup> রোড ইগ্জিড্যানদের কোনো কোনো দেবীরও নপুংসক পুরোহিত ছিল, এদের অস্পৃশ্য হতো নিতান্ত লেশমাত্র।

বিভিন্ন দেশের ভিন্ন ভিন্ন কালের এই সমস্ত নপুংসক পুরোহিতদের ক্ষেত্রে হঠাৎ সাধারণ বৈশিষ্ট্য লক্ষণীয়। প্রথমত, সর্বত্রই এরা দেবীর পূজারী, কোনো পুরুষ দেবতার নয়। দ্বিতীয়ত, সকল ক্ষেত্রেই এরা নারীর পোশাক পরিধান করত। তাই মনে হয়, ভরাই দেবী এবং তার গুরমা পুরোহিতদের উদ্ভব কোনো একটা আপত্তিক ব্যাপার নয়। যে পটভূমিতে অতীতে বিভিন্ন দেশে দেবী-সাধনার সঙ্গে নপুংসক পুরোহিতদের সংস্রব গড়ে উঠেছিল, ভরাই ও গুরমার উদ্ভব ও আশ্রয়ের পটভূমি সাধারণভাবে তার চাইতে বস্ত্র নয়। অর্থাৎ ভরাই হচ্ছেন পশ্চিম এশীয় এবং ভূমধ্যসাগরীয় ঐ সমস্ত প্রতাপাশ্রিতা দেবীদের অজ্ঞাতসুললীল সগোত্র।

ডে. হেরিংস সম্পাদিত 'এনসাইক্লোপিডিয়া অফ রিলিজিয়ন অ্যান্ড এথিকস' গ্রন্থে নপুংসক পুরোহিত সম্প্রদায়ের উদ্ভব সম্পর্কে অনেকগুলি ব্যাখ্যার উল্লেখ করা হয়েছে। সমস্ত অতিমত পর্যালোচনার পর সেখানে ফার্নেলের (Farnell) অতিমতই গ্রহণযোগ্য বলে বিবেচিত হয়েছে। ফার্নেল বলেছেন, অস্পৃশ্যদের মাধ্যমে নপুংসক্য গ্রহণে এই সমস্ত পুরোহিতরা আগ্রহী হতেন দেবীর সঙ্গে

একাত্মতা স্থাপন এবং দেবীর কন্যতার দ্বারা নিজেকে সঙ্গীভূত করার উদ্দেশ্যে। মারীবেশ ধারণ করার মাধ্যমে ঐ রূপান্তরকেই আরো পূর্ণাঙ্গ করা হতো।<sup>১০</sup>

আরেকটি তথ্যের উল্লেখ করলে কার্দ্দেলের বক্তব্যের তাৎপর্য নিরূপণ সহজ হবে। শ্রীহট্ট-কাছাক অঞ্চলে গুরমারা যে শুণু ডরাই পূজারই পৌরোহিত্য করে তাই নয়, অল্প একটি অমুঠানেও তাদের অংশগ্রহণ বাঞ্ছনীয় বলে মনে করা হয়। মনসা পূজার সময় রাজিবাপী যে মনসামঙ্গল গানের অমুঠান হয়, সেখানেও মুখ্য গায়কের কৃত্তিকা কিচুদিন আগে পর্যন্ত গুরমারেরই একচেটিয়া ছিল। সেখানেও তাদের সেই নর্তকীর বেশ, সেই চামরের ব্যবহার—তবে অঙ্গীলতার মাত্রা এখানে অনেক কম থাকে, সংগীত এবং নৃত্যাত্মক অনেকখানি শিল্পসম্মত। এই ক্ষেত্রে গুরমারা আবার সর্পাধাতের চিকিৎসকও, তাই মনসামঙ্গল অমুঠানে তাদের অভিধা হয় 'ওকা'। এই সংগীতামুঠানের স্থানীয় নাম ওকাগান অথবা পদ্মাপুরাণ গান। মনসা পূজার পৌরোহিত্যে অবশ্য গুরমাদের কৃত্তিকা নেই, কিন্তু ওকাগানে তাদের অগ্রাধিকার স্বীকৃত।

মনসা পূজার সঙ্গে গুরমার এই সম্পর্কটা খুব স্বাভাবিক কারণেই স্থাপিত হয়েছে। ডরাই মূলত জলদেবী, মনসাও তাই, তার জন্মও জলাশয়ে। মনসামঙ্গলে জালো ও মালোর যে কাহিনী রয়েছে তাতে মনে হয় মনসা ছিলেন বীবরদেরও দেবী। প্রজ্যোৎসাহিতি তাঁর বিকৃত গবেষণার অন্তর্গত সেই সিদ্ধান্তেই পৌঁছেছেন।<sup>১১</sup> ডরাই সর্পধারিণী, সেই ক্ষেত্রে সর্পদেবীও বটে। মনসা পূজা লোকসমাজে তুলনা-মূলক বিচারে অনেক বেশি আদৃত এবং বিস্তৃত, সেক্ষেত্রে সবলতার কাল্ট! হিসেবে তা যে ডরাইকে আঙ্গুল করতে চাইবে তা খুবই স্বাভাবিক। প্রকৃতপক্ষে অনেক অঞ্চলেই ডরাই-বিষহরি একই দেবী বলে গণ্য হন এবং মনসা যুগিতিতে ডরাই পূজার অমুঠানও বিরল নয়। আন্ততঃ্য তর্জাচার্যও 'ডরাই-বিষহরি' এই দুগ্ন অভিধাটি ব্যবহার করেছেন। আত্মীকরণের এই প্রক্রিয়ার মধ্যে গুরমারা যে মনসা পূজার নৃত্যগীত অংশে নিজেকে স্থান করে নেবে, তাতে আশ্চর্যের কিছু নেই।

মনসা পূজা শ্রীহট্ট-কাছাক অঞ্চলে প্রচণ্ড জনপ্রিয়, পূজা হয় প্রায় প্রতি ঘরে। তার মধ্যে সযত্ন সহৃদয়ই জগুবাড় ওকা গানের অমুঠান করেন। এদের সংখ্যাও বেহাৎ কম নয়। সামাজিক কারণে পেশাগার গুরমার সংখ্যা এখন কন্যতির দিকে, প্রাচীন সঙ্কান্তির নিষিদ্ধ তারিখে অন্তর্ভুক্ত যে মনসামঙ্গলের আসর বসে, সে চাহিদার তুলনায় তাদের সংখ্যা নিতান্তই অপ্রতুল। এই চাহিদা জন্ম দিয়েছে নতুন একদল পুরুষ গায়কের, দ্বারা 'ওকা' অভিধাটি ব্যবহার করে।

এখন ওরা বলতে মুখ্যত এই পুরুষ গায়কদেরই বোঝায়। লক্ষ্যীয় ব্যাপার হলো এই ওঝারাও কিন্তু মনসামকল আসরে নারীবেশে অবতীর্ণ হয়, হাতে থাকে চামর, সর্বাংশেই তারা গুরমার অনুকরণ করে। নারীবেশ ধারণ সম্পর্কে এদের দৃঢ়বল প্রত্যয় যে অল্প বেশ পরে অগুষ্ঠান করলে দেবীর কোপদৃষ্টি পড়বে। ওঝাদের মধ্যে আমরা তাই এমন একটি গোষ্ঠাকে পাচ্ছি সচেতনভাবেই যারা একটি আরোপিত ভূমিকায় অবতীর্ণ হচ্ছে এবং আরোপণকে কলপ্রস্থ করার জন্তে ধর্মাচারসম্মত নারীবেশ ধারণ করছে। বাস্তব প্রয়োজনের তাগিদে ধর্মাচার-সংশ্লিষ্ট দায়িত্বের হাতবদলটা একটি জীবন্ত প্রক্রিয়ার মাধ্যমে আমাদের সামনেই অঙ্কিত হচ্ছে। ধর্মাচারের বিবর্তনের পর্যায় নিরূপণে জীবন্ত এই দৃষ্টান্তটি সাক্ষ্য হিসেবে মূল্যবান।

এই ধরনের ক্ষেত্রে পুরুষকর্তৃক নারীবেশ ধারণও কিন্তু একটা প্রচলিত প্রথা। প্রথাটিকে Transvestism নামে চিহ্নিত করা হয়েছে। দক্ষিণ ও পশ্চিম ভারতে এই ধরনের নারীবেশধারী পুরুষ পুজারীর সন্ধান অনেক পাওয়া যায়।<sup>১৭</sup> ভারতের বাইরে তাহিতি ও ব্রিটিশ গিনির উপজাতীয় পুরোহিতদের গোটা জীবনটাই নারীবেশে কাটাতে হয়।<sup>১৮</sup> প্রাচীন ক্রীটেও এমন পুরোহিতের প্রাচুর্য ছিল। ক্রীটের এই পুরোহিতদের উদ্ভব সম্পর্কে জি. মস-এর বিস্তৃত বিবরণ রয়েছে।<sup>১৯</sup>

৫

নপুংসক পুরোহিতদের উদ্ভব প্রসঙ্গে ফার্নেলের এবং প্রাচীন ক্রীটে পুরুষ পুরোহিতদের নারীবেশ ধারণ সম্পর্কে বর্ণনা মিলিয়ে দেখলে পুরোহিতবৃত্তির বিবর্তন সম্পর্কে একটা ধারণা জন্মানো সম্ভব। এর মধ্যেও একটা প্যাটার্নের আভাস পাওয়া যাচ্ছে, যে প্যাটার্নের অজ্ঞাত অংশের উপর আলোকপাত করতে গুরমার বিকল্প হিসেবে পুরুষ ওঝার উদ্ভব-সংক্রান্ত তথ্যটি আমাদের কাজে লাগে। ছকটাকে এখন এভাবে সাজানো যায় : আদি পর্যায়ে নারী-পুরোহিত, মধ্য পর্যায়ে নপুংসক পুরোহিত এবং শেষ পর্যায়ে নারীবেশধারী পুরুষ পুরোহিত। নপুংসক পুরোহিতদের আবার দুটো ধারা : স্বাভাবিক নপুংসক এবং কৃত্রিম পদ্ধতিতে ছিন্নমুক নপুংসক। এ ছকটা প্রযোজ্য অবস্থ দেবীপূজার ক্ষেত্রে, পুরুষ দেবতার ক্ষেত্রে নয়।

পুরোহিতবৃত্তির এই পরিবর্তন সমাজ-নিরপেক্ষভাবে ঘটেনি, সমাজ বিবর্তনের বিভিন্ন পর্যায়ের সঙ্গে এর সম্পর্ক অচ্ছেদ্য। সমাজ অহুসতানেই প্রকট হয় যে নারী,

নপুংসক এবং নারীবৈশ্বারী পুরোহিতরা যে দেবীদের আরাধনা করেন, তাঁরা সবাই মূলত উর্বরা শক্তির প্রতীক । তাঁরা দেবীকে উত্তীর্ণও হয়েছেন সেই পক্ষে । রবার্ট ব্রিকস্ট খুব বিপুলভাবেই দেখিয়েছেন যে আদিম কৃষিজীবী মানুষ কিতাবে জমির উর্বরা শক্তি এবং নারী সন্তানপ্রসঙ্গিনী ক্ষমতাকে এক এবং অবিচ্ছেদ্য বলে মনে করত ।<sup>২০</sup> সেই কারণে কৃষিকাজসম্বন্ধি জাহ্নকিয়াগুলিতে নারীর একচেটিয়া অধিকার বীকৃত ছিল, যার বেশ আমাদের তত্ত্বাচারগুলিতে এখনো টিকে আছে । একজন বেড ইণ্ডিয়ান সর্গারের বক্তব্য তিনি উদ্ধৃত করেছেন । জনৈক মিশনারির প্রশ্নের জবাবে ঐ সর্গার বলেছিল যে মেয়েরাই জানে কী করে অধিক ফসল ফলাতে হয়, কারণ তারা সন্তান উৎপাদন করে । আদিম কৃষিজীবী মানুষের এই দৃঢ়মূল সংস্কারই উর্বরা শক্তির দেবী এবং তাদের নারী-পুরোহিতকে একটি বিশেষ সম্মানের আসনে প্রতিষ্ঠিত করেছিল :

এই ধরনের সমাজে খাতাব্যবস্থাবেই মাতৃপ্রাধান্য দীর্ঘ দিন বজায় ছিল । পরবর্তীকালে কৃষিকার্যের সম্প্রসারণ, লাভের প্রচলন, উদ্ভূত সম্পদের সৃষ্টি এবং তৎসম্বন্ধিত সামাজিক পটপরিবর্তনের ফলে যখন পুরুষ প্রাধান্য প্রতিষ্ঠিত হলো, তখন দেবীর পুরোহিত পদ থেকে নারীর অপসারণের প্রক্রিয়াও শুরু হলো । মেরলিন স্কোনের ভাষায় : 'It seems quite possible that as man began to gain power within the religion of the goddess, they replaced priestesses.'<sup>২১</sup> উদ্ভূত সম্পদ প্রতিষ্ঠিত পুরুষশাসিত সমাজে নিয়ে এল নতুন ধর্মীয় ও রাষ্ট্রীয় আদর্শ । কৃষিজীবী গোষ্ঠীর অধিকাংশ মানুষ সেই প্রক্রিয়ায় পরিণত হলো নবোদ্ভূত অস্তিত্বাত শ্রেণীর দাসে অথবা প্রভায় । কিন্তু যেকোনো এই সমস্ত সমাজের অর্থনীতির নিয়ামক হিসেবে কৃষির মুখ্য ভূমিকা বজায় রইল, তাই কৃষিজীবী সমাজের প্রচলিত উৎপাদনসম্বন্ধিত কর্মচারত্বের উপর সরাসরি নতুন ধর্মোদর্শ চাপিয়ে দেওয়া সম্ভব হলো না । যাদের প্রমে ফসল উৎপন্ন হবে, তাদের মনে প্রাচীন সংস্কারগুলো তখনও দৃঢ়মূল । ধীরে ধীরে নারীর অস্তঃপুরে নির্বাসন যখন পাকাপোক্ত হলো, ধর্মীয় আচার-আচরণের ক্ষেত্রে তখন নিশ্চিত কিছু সংকটের সৃষ্টি হয়েছিল—কারণ পুরুষ পুরোহিত কর্তৃক উর্বরা শক্তির দেবীর আরাধনার ব্যাপারটা কৃষিজীবীদের পক্ষে অনাদরাসে গ্রহণ করা সম্ভব ছিল না । এই ধরনের কোনো একটা যুগসন্ধিতেই আপস-প্রয়াস হিসেবে নপুংসক পুরোহিতবৃন্দের সৃষ্টি হয়েছিল । কোমারী দেখিয়েছেন যে ভারতীয় ধর্মোদর্শে অর্ধনারীষদের কল্পনাটি এই ধরনের আপস-প্রয়াস হিসেবেই উদ্ভূত ।<sup>২২</sup> রূপকল্পনার অর্ধনারীষর এবং বাস্তব

বর্ষাচারে নপুংসক পুরোহিত একই ধরনের চিন্তাচেতনার কলস হওয়াই স্বাভাবিক, যাদের বস্তুত্বিত্বও সমাজাতীয় হওয়াই কথা।

দেবীরা যেখানে রাষ্ট্রীয় আত্মকল্যাণ পেয়েছিলেন, নপুংসক পুরোহিতবৃত্তি সেখানে প্রতিষ্ঠানগত বর্ষাণা পেয়েছিল। শিবলি, আট্টেমিস বা আসটাটের ক্ষেত্রে তাই বটে-ছিল। যেখানে সে ধরনের আত্মকল্যাণ পাওয়া যায়নি, সেখানে এই মধ্যবর্তী পন্থাটা লোকায়ত সমাজ তার নিজের প্রয়োজনেই গড়ে তুলেছিল। দেবী ওরাই তারই দূরীভূত। রাষ্ট্রীয় কাঠামো ও সামাজিক আদর্শের রূপান্তরের ফলে আত্মকল্যাণিক অন্তর্ভুক্তদের ব্যাপারটা যখন নিষ্কলীয় বা আইন-বহির্ভূত হয়ে দাঁড়াল, তখন স্বভাবতই অন্যভাবে নপুংসকদের উপর পুরোহিতবৃত্তির দায়িত্ব পড়ল। উল্লেখ্য যে গুরমারা যদিও অন্য-ভাবেই নপুংসক, কিন্তু অতীতে অন্তর্ভুক্তদের মাধ্যমে পুরোহিত সংগ্রহের রীতিও সম্ভবত শ্রীষ্ট অকলে ছিল। আইন-ই-আকরবী-তে বলা হয়েছে শ্রীষ্ট থেকে প্রচুর পরিমাণে খোজা দাস চালান যেত। কৃত্রিম উপায়ে বালকদের ধরে ধরে পুরুষ নয় করে তাদের দিল্লি প্রকৃতি জায়গায় পাঠানো হতো। যেন হয় পুরোহিত বৃত্তির কারণে একই ধরনের রীতি এ অকলে ছিল বলেই মুসলমান আমলে খোজার ব্যবস্থাটা এত ব্যাপকভাবে গড়ে ওঠা সম্ভব হয়েছিল। যাই হোক, ভয় ও পরবর্তী পর্যায়ে সামাজিক দৃষ্টিতে স্ত্রীবৃদ্ধের স্বীকৃতিটা যখন লোকলজ্জার ব্যাপার হয়ে দাঁড়াল, এমন-কি পুরোহিতের বাড়তি সম্মানটুকু দিয়েও সে লজ্জা ঢাকা অসম্ভব হয়ে পড়ল, তখন অন্যভাবে যারা নপুংসক তারাও এই ধরনের পুরোহিতবৃত্তির পথ পরিহার করতে শুরু করল। এই ধরনের সামাজিক পরিস্থিতিতেই নপুংসক পুরোহিতের সংখ্যানুপাত নেহা দিল বা ঐ ধরনের পুরোহিতবৃত্তি উঠেই গেল। তখনই নারীবোধধারী পুরুষ পুরোহিতের আবির্ভাব ঘটল।

বিবর্তনের এই পর্যায়গুলো সবত্রই যে যান্ত্রিক নিয়মে পর পর সংঘটিত হয়েছে এমন নয়, কোথাও হয়তো মধ্যবর্তী পর্যায়টা অল্পতরই হয়নি, কোথাও হয়তো বা প্রাচীনতম প্রথাটিই টিকে রয়েছে, কোথাও নারী-পুরোহিত থেকে হয়তো সরাসরিই দেবীপূজার দায়িত্বটা পুরুষ পুরোহিতের হাতে চলে গেছে। কোথাও পুরুষ পুরোহিতের পাশাপাশি নারী-পুরোহিতও বিরাজ করেছে। কিন্তু সাধারণ ভাবে এ ব্যাপারে যে একটা বিবর্তন প্রক্রিয়া কাজ করেছে, তা অস্বীকার করা যায় না এবং এই বিবর্তন ক্রিয়ার পেছনে লোকায়ত সমাজের যে চিন্তাধারা কাজ করেছে, আমাদের বিশ্লেষণই তার নিকটতম, এমন মনে করার কারণ রয়েছে।

মহারাষ্ট্রে দেখতে পাই, এই বিবর্তন প্রক্রিয়ার সবগুলি পর্যায়ই পাশাপাশি



বিবাহ করছে। কোসাবী তার একটা বিবরণ দিয়েছেন : 'কেবল সামান্য পুরোহিতরা দেবীর সেবা করে না। আরাধীরাও সেবা করে। এই পুরুষদের পোশাক আর জীবনযাপন স্ত্রীলোকের মতো, যদিও শব্দইহাদের মতো তারা শোভা নয়। সমকামিতার উদ্দেশ্যে রক্ষিত পুরুষও তারা নয়। বিশেষ বিশেষ দিনে কোল্লনপুর এবং রামধাভাতে তারা দেবীর পূজা করে, পূজাতে বহন করে দেবীর স্বাক্ষর, কিংবা অংশ দেয় লোকায়ত দেবী পূজার উৎসবে।... উল্লেখযোগ্য যে পদ্মপুরে অম্বাবানী-এর আরাধনীর স্ত্রীলোক এবং নিম্নশ্রেণীর গণিকা। এরা যে স্ত্রী দেবীকে দর্শন করে এবং দেবীর সেবা করে তা নয়। এক অসাধারণ মশাল নৃত্যের অঙ্গীকারও এরা পালন করে। প্রচলিত ধারণা যে, স্ত্রী বাইরে আনা হোক বা না-হোক, তাদের সেই পবিত্র নৃত্যের সময় দেবীও সঙ্গে থাকেন।'<sup>২৩</sup> নৃত্যবিদ হাটন উল্লেখ করেছেন মহারাষ্ট্রের এক ধরনের পুরোহিতের, যারা নারীবেশধারী ও স্বাক্ষরিক নপুংসক।<sup>২৪</sup>

দেওবনী গুরমা ওরাদের সঙ্গে মহারাষ্ট্রের লৌকিক দেবীর এই সমস্ত পুরোহিতদের আশ্রয় সাদৃশ্য রয়েছে। এই সাদৃশ্য আপত্তিক নয়, উপমহাদেশের পূর্বতম প্রান্ত ও পশ্চিমতম প্রান্তের সামাজিক বিবর্তনের দ্বারাটি একই ষাতে বসে চলেছে বলেই এমনটি সম্ভব হয়েছে।

৬

নারী-পুরোহিতের বিবর্তন প্রক্রিয়ার সন্ধ্যাতী যে পর্যায়ে নপুংসক পুরোহিতদের অবস্থান, আমরা বুঝলোকে সেই পর্যায়েরই আরক হিসেবে চিহ্নিত করতে চাইছি। মহাত্মারতের কাহিনীটি যে রূপে আমরা পাই, তাতে বুঝলার পুরোহিতবৃত্তির কোনো আভাস নেই। কিন্তু নৃত্যগীতবিদ্যার তার পারদর্শিতার কথা বেশ বিস্তৃতভাবেই রয়েছে। উল্লেখ্য, নপুংসকদের সঙ্গে নৃত্যগীতাদির সংশ্লিষ্ট পুরোহিতের সজ্ঞেই আয়োজিত হতে দেখা যায়। মিথিলার ক্ষেত্রে তাই দেখছি, গুরমার ক্ষেত্রেও। এমন-কি গ্রীক আর্টেমিসের নপুংসক পুরোহিতের পরোক্ষ প্রভাব যখন গ্রীক অর্কডস চার্চের পূজা ধরে রাশিয়ার অঙ্গপ্রবিষ্ট হয়, তখন ক্রিস্টধর্মের অভ্যন্তরেই স্কপ্টিস (Skoptsy) নামক যে নপুংসক ধর্মীয় সম্প্রদায়ের উদ্ভব হয়, তারাও নৃত্যগীতের মাধ্যমেই তাদের গোপন ধর্মচার সম্পন্ন করত।<sup>২৫</sup>

কিন্তু বুঝলার উপকাহিনীর সূচনাগর্বে মহাত্মারতের স্মৃতির ইঙ্গিত এ সম্পর্কে রয়েছে। অর্কড তার নপুংসক অর্জন করেছেন উচ্চীর অভিশাপে। ক্রমক বর্জন

করলে দাঁড়ায় এই নপুংসক উর্ষীরই দান। এখন, এই উর্ষীর বর্ষার্ষ পরিচয় কি? কোসারী বিশদ পর্যালোচনা করে নিম্নোক্ত প্রমাণ করেছেন যে উর্ষী এবং অস্ত্র অঙ্গরারা আসলে আদিম সমাজের মাতৃকাদেবী, জলদেবী বা নদীদেবী থেকে রূপান্তরিত<sup>১৩</sup> এবং এদের সম্পর্কে প্রাচীন সাহিত্যে যে-সমস্ত কাহিনীর উল্লেখ রয়েছে, তার অনেকগুলিতে সেই দেবীর মানবী-প্রতিচ্ছবি (নারী-পুরুষোচিত) কর্তৃক আচরিত অতুষ্ঠানভিত্তিক জাদু ক্রিয়ার (ritual magic) অবশেষ গুঁজে পাওয়া যায়। কোসারী তাঁর প্রতিপাত্তের সমর্থনে বিস্তারিত তথ্য এবং যুক্তি দিয়েছেন — সেগুলির পুনরুৎসব নিম্নপ্রয়োজন। আমরা শুধু বুহয়লা কাহিনীর অভ্যন্তরেই এই সিদ্ধান্তের অতুল্য যে হু-একটি তথ্যের উল্লেখ রয়েছে, সেগুলি নির্দেশ করব।

উর্ষী অর্জুনের প্রেম ভিক্ষা করছেন এবং অর্জুন তাঁকে প্রত্যাখ্যান করেছেন — এই ঘটনাটি বুহয়লা কাহিনীর একটি মৌল উপাদান। লক্ষণীয় কুম্বাসাগরীয় এবং পশ্চিম এশীয় দেবী কাহিনীগুলির এটা একটা সাধারণ (common) মোটকি।<sup>১৪</sup> অনেক ক্ষেত্রেই দেখা যায় যে দেবী (বাস্তব ক্ষেত্রে হয়তো তাদের মানবী-প্রতিচ্ছবি) বিস্তারিত বীরকে কামনা করছেন, আর ঐ সমস্ত বীর নায়করা দেবীকে কোথাও বিনম্র বচনে, কোথাও সতর্ক প্রত্যাখ্যান করছেন। জন গ্রে প্রত্নলিপির সংলাপ উদ্ধৃত করে দেখিয়েছেন যে সূমেরের অর্ধ-ঐতিহাসিক বীর গিলগামেশ তাঁর ভাব্য দেবী ইসথারকে প্রত্যাখ্যান করেছিলেন।<sup>১৫</sup> বিখ্যাত রাসসামরা প্রত্নলিপিতে পাই যে রাজপুত্র আথুস্ত-এর হাতে দেবী আনাথ-এরও এমনি বিড়ম্বনা ঘটেছিল।<sup>১৬</sup> গ্রীক মিথস্কাল আলোচনা করে রবার্ট গ্রেভস এই সিদ্ধান্তে পৌঁছেছেন যে প্রাক-হেলেনিক যুগে কার্যত দেবী অনিচ্ছুক দেবতাকে তাড়া করে বেড়াতেন আর পুরুষ-প্রধান হেলেনিক যুগে দেবতাই তাড়া করতেন অনিচ্ছুক দেবীকে।<sup>১৭</sup> দেবীর সঙ্গে প্রণয়ে লিপ্ত হতে দেবতা কিংবা বীর নায়ক : : : : : যে অনিচ্ছুক, তার যুগে রয়েছে দেবী পূজার সঙ্গে জড়িত অস্ত্র-কাত ধর্মচার, যে ধর্মচারে অতুল্য দেবীর মানবী-প্রতিচ্ছবি প্রতি বংশের একজন করে প্রণয়ী গ্রহণ করতেন এবং বংশরাজ্যে সেই প্রণয়ীকে বলিদান করা হতো। বাই হোক, অর্জুন যে উর্ষীকে প্রত্যাখ্যান করেছেন, তার মধ্যে আমরা সেই সাধারণ মোটকিটিই গুঁজে পাচ্ছি, যা অস্ত্রাত্ত দেবী-কাহিনীর মধ্যেও লভ্য।

আরেকটি ছোট সাক্ষ্য রয়েছে। অর্জুন উর্ষীকে তাদের বংশের আদিমাতা হিসেবে সম্বোধন করেছেন। উর্ষী-পুত্রবা কাহিনীর সূত্রেই অঙ্গরার এই সম্বোধন।

এখানে স্মরণ্য যে প্রাচীন দেবীরা সকলেই নিজ নিজ সমাজে আদিমাতা হিসেবে বীজিত এবং সেই স্ত্রেই তারা বাত্‌কাদেবী। উল্লিখিত মূলত তাদেরই একজন, এই উল্লেখের মধ্যে সেই আরকটুই রয়ে গেছে।

উল্লিখিত নারী-পুরোহিতদের নিয়ে কিছু বর্ষাচার গড়ে উঠেছিল এবং তার অবশেষ কয়েকের যুগেও টিকে ছিল, তা কোনোদিকে দেখিয়েছেন। অল্পজ্ঞান আনরা পাচ্ছি যে এই ধরনের দেবীদের পূজার অধিকার নারীর হাত থেকে নপুংসকরা একটা পর্যায়ে গ্রহণ করেছিলেন। কাহিনীতে রয়েছে যে বৃহন্নলার নপুংসক অজিত হয়েছিল এই ধরনের বাত্‌দেবীরই মাধ্যমে। আবার বাত্‌দেবীর নপুংসক পুরোহিতের দ্বারা এদেশের লোকায়ত সমাজে আজও বহুমান এবং দেশের পূর্বতম প্রান্ত থেকে পশ্চিমতম প্রান্ত পর্যন্ত তা বিস্তৃত। সেক্ষেত্রে এমন সিদ্ধান্ত নিশ্চিতই অযৌক্তিক হবে না যে বৃহন্নলা উপাখ্যান এই দ্বারা একটি প্রাচীন আন্তঃদেশের সাক্ষ্য বহন করেছে এবং দ্বারাটি যথেষ্ট বেগবান ছিল বলেই তা মহা-ভারতের বুকে স্থান করে নিতে পেরেছে।

মহাভারতের উপাখ্যানগুলো অধিকাংশই তার আদিম অবস্থাকে টিকে নেই। বিভিন্ন যুগে তির তির সামাজিক আদর্শ অনুযায়ী তার সংস্কার হয়েছে। পরবর্তী কাল এবং দৃষ্টিকোণের প্রভাবে তার মৌল উপাদানগুলি অনেক ক্ষেত্রেই বজ্রিত হয়েছে। যে ধরনের সমাজবিজ্ঞানে নারী-পুরোহিত এবং তাদের উত্তরসূরী নপুংসক পুরোহিতরা বিশিষ্ট সম্মানের অধিকারী ছিল, সে সমাজবিজ্ঞানের কাঠামোটিকে বিনষ্ট করেছে পুরুষপ্রধান আয় আশ্রয়ধর্মের প্রতিষ্ঠা। মহাভারতের সংস্কারকাণ্ডে সাক্ষিত হয়েছে সেই ধর্মেরই প্রবক্তাদের হাতে। অতএব বৃহন্নলা যে বর্ষাচারের সঙ্গে সংশ্লিষ্ট ছিল, তদুপায় নৃত্যগীতবিভাগ পারদর্শী হিসেবেই টিকে থাকবেন, সেটাই স্বাভাবিক। উক্তকোটির সমাজ যেখানে সম্পূর্ণ বারোবছরীনভাবে নিজেদের সামাজিক আদর্শকে লিপিবদ্ধ করেছে, সেখানে বাত্‌প্রাধাতের সমস্ত চিহ্নকে নিঃশেষে বিলোপ করার দিকেই ছিল তাদের প্রবণতা। পুরাকাহিনীর ক্ষেত্রে তদুপায় সজ্ঞ ছিল না, কারণ ওগুলি ছিল জনসংযোগের মাধ্যম। নীচের তলার বাত্‌কে ধ্যানধারণাকে সম্পূর্ণ উপেক্ষা করলে তার উপযোগিতাই নষ্ট হয়ে বাত্‌প্রাধাতের সম্ভাবনা ছিল। তাই বাত্‌প্রাধাতের কিছুকিছু আরককে টিকিয়ে রাখতে হলো, কিন্তু পুনঃ-পুনঃ সংস্কারের প্রক্রিয়ার স্বেচ্ছাচারিতা বাত্‌প্রাধাতের অনেকটাই বদলে গেল। শুধু বৃহন্নলার কাহিনী নয়, বিষ্ণুর বোহিনীরূপ ধারণ, নারদের নারী প্রাপ্তি, শাশুরের গর্ভধারণ, অহল্যার সংগ্রহে ইন্দের নপুংসক প্রাপ্তি—এগুলি সবই বাত্‌-

প্রাধান্যের কোনো-না-কোনো পর্যায়ের আরক। পুরাকাহিনী এতলিকে আশ্রয় দিয়েছে নত্যা, কিন্তু অনিচ্ছক আশ্রয়দাতাদের হাতে তার সমস্ত সংরক্ষণ হয়নি।

৭

কামরূপের গুণাপালি নাচের সঙ্গে বৃহৎলায় সংগবহনিত লোকবিশ্বাস দিয়ে আমরা এ আলোচনার সূত্রপাত করেছিলাম। খুবই সম্ভব যে এই সংগবটী আরোপিত, মহাতারতের প্রভাবে পরবর্তীকালে সংযোজিত। কিন্তু লোকবিশ্বাস অনেক সময়েই তার নিজস্ব পদ্ধতিতে সামাজিক ইতিহাসের উপাদানকে সংরক্ষণ করে। তেমনই কোনো উপাদান এই লোকস্মৃতির মধ্যে নিহিত কিনা, তাও পর্যালোচনাযোগ্য।

গুণাপালির আদি প্রবর্তক বৃহৎলা, এটাই লোকস্মৃতি। গুণাপালিতে অবস্থ নপুংসক পুরোহিত নেই, 'কিন্তু তার পূর্বসূরী নারী-পুরোহিত 'দেওঘনী' রয়েছে। নলের মধ্যে দেওঘনীর স্থান দ্বিতীয়, গুণাপ মুখ্য। বোড়াদের 'দেওঘনী' অবশ্য প্রাচীন গুরুত্ব নিয়েই বর্তমান। প্রতিবেশী শ্রীহট্ট-কাছাড়ে বৃহৎলা-সদৃশ নপুংসক গুরমাদেব আমরা পাচ্ছি, পাচ্ছি তাদেরই উত্তরসূরী মনসামঙ্গলের নারীবেশধারী পুরুষ গুণাদের। এই দেওঘনী, গুরমা বা গুয়ারা যে মনসা, ডুরা বা মাটির দেবীর পুত্রায় অংশগ্রহণ করে, এহ দেবীরাও সবাই মোটামুটি সমগোত্রীয়। মনে হয়, এহ সমস্ত দেবী ও তাদের পুরোহিতরা একই সাংস্কৃতিক পরিমণ্ডল থেকে উদ্ভূত।

গুণাপালিতে দেওঘনীর প্রবেশ যে ঘটেছে বোড়াদের সূত্রে, সেটা তো নিঃসংশয়ে ধরে নেওয়া যায়। উত্তর-পাশ্চিম আসামের অসমীয়া জনগোষ্ঠীর মধ্যে জনজাতীয় বোড়াদের রক্তের যে ব্যাপক সংমিশ্রণ ঘটেছে, বিশেষত সমাজের তথাকথিত নীচুতলার মধ্যে, সংস্কৃতিতেও তার আত্মপাতিক প্রভাব খাতাবিকভাবেই পড়েছে। এদিক দিয়ে দেওঘনী তথা গুণাপালি নৃত্যকে আমরা ইন্দো-মঙ্গোলীয় সংস্কৃতির লক্ষ্যাক্রান্ত বলে ধরে নিতে পারি। আচার্য্য স্থানীতিকুমার তাঁর ক্রিয়াত্ম-জন-কৃতি গ্রন্থে দেখিয়েছেন যে সুরমা উপত্যকায়ও এককালে বৃহৎ বোড়োগোষ্ঠীর ব্যাপক বিচরণ ছিল, যারা অনেকেই স্থানীয় জনসমাজে বিলীন হয়ে গেছে। কিন্তু তবুও এইকু দিয়ে গুরমা নাচের উপর ইন্দো-মঙ্গোলীয় গোষ্ঠীর সাংস্কৃতিক প্রভাব অনুমান করা যায় না। কিন্তু গুরমারা যে চামর ব্যবহার করে তাদের নাচের অবিচ্ছেদ্য উপকরণ হিসেবে এবং যে চামরের ব্যবহার মনসামঙ্গলের পুরুষ গুয়ারা নিয়েছে গুরমাদের কাছ থেকে, তার দাক্ষাতি উড়িয়ে দেওয়া যায় না। এই চামর দেওঘনীরাও ব্যবহার করে। এটি নিশ্চিতই ইন্দো-মঙ্গোলীয় গোষ্ঠীর সাংস্কৃতিক

প্রত্যাবের ব্যাকর। চারম তৈরি হয় চরমী পাই-এর পুঙ্খ থেকে, এবং চরমী পাই তিক্তত এবং তৎসম্বন্ধিত অকলেই লভ্য। সরাসরি সাংস্কৃতিক সংগ্রহ ব্যতীত 'চারম' কখনো সরম উপত্যকার লোকনৃত্য আর লৌকিক ধর্ম্যাচারে আবৃত্তিক উপকরণরূপে গৃহীত হতো না।

ইন্দো-মহোলীয় প্রত্যাবের ব্যাপারে দ্বিতীয় সমর্থন পাচ্ছি 'গুরমা' শব্টির ব্যুৎপত্তি থেকে। অবশ্য এ ব্যাপারে একটা অস্ত্র মত রয়েছে, এবং প্রথমে তার উল্লেখ করে নিতে চাই। ঢাকা থেকে প্রকাশিত বাংলা ভাষার আঞ্চলিক অভিধানে শব্দের 'নপুংসক' অর্থটি দেওয়া আছে, কিন্তু অভিধানে শব্দের ব্যুৎপত্তি নির্দেশ করা হয়নি। ভক্তিপ্রসাদ মল্লিক তাঁর 'অপরোধ জগতের অভিধান'-এ 'গুরমা' শব্দের ব্যুৎপত্তি নির্দেশ করেছেন। তিনি বলেছেন শব্দটি এসেছে 'গুরুমা' থেকে ( অর্থাৎ গুরুশ্রমী বা নারীভক অর্থে )। ব্যাখ্যাটা একটু কষ্টকল্পিত, যদিও কোন পার-শ্রেক্ষিতে শব্দটি তিনি ব্যবহৃত হতে শুনেছেন, তার বিবরণ থাকলে আমাদের উপলব্ধি স্পষ্টতর হতো। দাঁই হোক, অস্ত্র একটি পুত্র থেকে যে তথ্য পেয়েছি, তাতে কিছু 'গুরমা'কে তার যথার্থ খাতাবিক পরিমণ্ডলেই সংস্থাপন করা সম্ভব। জন্মস্থানে অক্টোবর, হিন্দু সন্ন্যাসী স্বামী অগেহানন্দ তত্ত্ব-সম্পর্কিত একটি আলোচনায় জানাচ্ছেন যে তিক্ততী তত্ত্বাচারে নর্তকীদের বলা হয় 'গর-মা (gar-ma)।'<sup>১০</sup> বোডোদের দেওবনী থেকে সরম উপত্যকার 'গুরমা' পর্যন্ত যে সাংস্কৃতিক মেল-বন্ধনের পরিচয় আমরা পাচ্ছি তাতে তিক্ততজাত চারমবারমী গুরমাদের আমরা যদি তিক্ততীয় নর্তকী গুরমার সাংস্কৃতিক উত্তরসূরী বলে চিহ্নিত কর, তবে বোধ হয় ভেদন কোনো আপাত উঠবে না।

আরেকটি তথ্য উল্লেখ করি, প্রাসঙ্গিক কিনা তা পাঠক বিচার করবেন। ভূটান-সংলগ্ন গোদালপাড়া কোচবিহার জেলায় এক ধরনের যৌনব্যাপিকে বলা হয় 'গুরমি'। বলা প্রয়োজন যে ঐ সমস্ত অকলে শীতের সময়ে পাহাড় থেকে ভূটানীরা নেমে আসে, সঙ্গে থাকে নানা ধরনের পাহাড়জাত পশু। বার্ষিক লেনদেনের সুবিধের জন্য কতকগুলো নির্দিষ্ট স্থানে প্রতি বৎসরই মেলা বসে, এগুলিকে বলা হয় ভূটানী মেলা। সুপ্রাচীন কাল থেকেই এই ব্যবসা চলে আসছে। এই মেলায় অস্ত্র লেনদেনের সঙ্গে লেহের পরাগও বেশ ব্যাপকভাবেই চলে। এক ধরনের ভূটানী নারী ঐ ব্যবসায় লিপ্ত থাকে ( রজিয়া থেকে জিশ মাইল দূরে দরমা বলে ভূটান নীমাত্তবর্তী একটি স্থানে এ ধরনের মেলা বছকে সেবারও অনুষ্ঠান হয়েছে )। এই দেহোপজীবীদের গুরমা বা গরমা বলা হয় কিনা, তা অনুসন্ধান করা সম্ভব হয়নি।

কিন্তু তাহা ও সংস্কৃতির দিক দিয়ে তুটান ও তিব্বত এত বনিষ্ট যে এদের অভিজ্ঞা 'পরমা' বা কাছাকাছি উচ্চারণের কিছু হওয়া বিচিত্র নয়। আমাদের অনুমান, ব্যাধিটি মূল্যে এদের মাধ্যমে সংক্রমিত হয় বলেই এর নাম গুরনি। তিব্বতীয় বা তুটানী নর্তকী, বারা আদি পর্ষায়ে নিশ্চিতই ছিল নারী-পুরোহিত, তাদের বারবণিতায় পরিণত হওয়াটাও আকস্মিক নয়, সবইই বিবর্তন প্রক্রিয়ার ভাই ঘটেছে। কোসাম্বীর ভাষায় : 'উর্বশীরা মুছে যায়, কিন্তু তারাই সেই দেবীদের পূর্বসূরী, উত্তরকালের দেবলোকে প্রধান প্রধান দেবতা যেসব দেবীকে বহুক্ষেপে বিবাহ করেছিলেন। আর মৌর্যযুগের প্রাকালে বাণিজ্যিক সমাজ এবং মন্ত্রার অর্থনীতির উদ্ভবে উর্বশীর জীবন্ত প্রতিনিধিদের পরিণাম দেখি গণিকাশ্রিত ব্যবসাতে।'<sup>৩১</sup>

৮

ওকাপাল-গুরমা নৃত্যাদিকে যদি ইন্দো-মঙ্গোলীয় সংস্কৃতির দ্বারা প্রভাবিত বলে মেনে নেওয়া যায়, তবেই প্রশ্ন উঠবে যে, এই সংস্কৃতির প্রভাব-পরিণাম কতখানি বিস্তৃত ছিল। মহাত্মারতের বুহুলা সংগ্রহে বিরাট নগরের সঙ্গে, যা ছিল মৎস্ত-রাজ্যের রাজধানী। মৎস্ত দেশ বলতে বোঝাত বর্তমান জয়পুর-আলোয়ার-ভরতপুর অঞ্চলকে। ইন্দো-মঙ্গোলীয় সংস্কৃতির প্রভাব এতদূর বিস্তৃত হওয়া সম্ভব ছিল কি না, সেটাই আপাতত বিচার্য।

হরাপ্রায় প্রাপ ককালগুলোর একটিকে নৃত্যবিদরা ইন্দো-মঙ্গোলীয় গোষ্ঠীর বলে নির্ণয় করেছেন। তথ্যটির উল্লেখ করেছেন পিগট (Piggot) তার *Pre-historic India* বইয়ে। মাথার খুলির ভিত্তিতে জাতি-নির্ণয় আজকাল তত নির্ভরযোগ্য বলে বিবেচিত হয় না, তবুও তথ্যটির গুরুত্ব রয়েছে। সিদ্ধ সত্যতার যুগে লোখাল (জুজরাট) সামুদ্রিক বন্দর থেকে অথবা স্থলপথে যে সমস্ত পণ্যাদি নিকটপ্রাচ্য বা পারস্য উপসাগরীয় অঞ্চলে যেত, তার একটা বড়ো অংশই আসত হিমালয়-সংলগ্ন অঞ্চল থেকে।<sup>৩২</sup> অর্ধবন্দে ক্রান্তকান্তার ভেদে সংগ্রহের উল্লেখ রয়েছে। কোটিপায় অর্থশাস্ত্রে উত্তরাপথ বাণিজ্যের প্রাচীনত্বের কথা বলা হয়েছে, সেই বাণিজ্য নিশ্চিতই হিমালয়-জাত পণ্যাদিকে অবহেলা করত না। নন্দদের আমলে মগধ সাম্রাজ্যের পশ্চিম দিকে ব্যাপ্তির একটা বড়ো কারণই ছিল এই উত্তরাপথ বাণিজ্যের পূর্ণ সুযোগ গ্রহণ করা।<sup>৩৩</sup> মৌর্যযুগে দক্ষিণাঞ্চল বাণিজ্যের উপর জোর দেওয়া যে শুরু হয়, তার উল্লেখ অর্থশাস্ত্রেই রয়েছে। উত্তর-দক্ষিণ বাণিজ্যের সংযোগ ঘটানোর

অন্তেই মৌর্যরা দক্ষিণ ভারতের দিকে অগ্রসর হয়। পরবর্তীকালে যখন নগরীর তরুণ বেড়ে যায় এই দুই বাণিজ্যপথের সংযোগ কেন্দ্র হিসেবেই।<sup>১৪</sup> সাতবাহন যুগে পশ্চিম ও দক্ষিণ ভারতে যে সমস্ত বাণিজ্য গড়ে ওঠে, যথুনা ছিল তার গুরুত্বপূর্ণ কেন্দ্র। মন্তরাজা ছিল যথুরারই অধীনে, দক্ষিণ ও পশ্চিম ভারত অতিমুখী বাণিজ্যপথের সন্ধিস্থলে।

পণ্যের লেনদেন সাংস্কৃতিক আদানপ্রদানের পথও প্রশস্ত করে। উত্তরাংশে বাণিজ্যের সূত্রে হিমালয় অঞ্চলের সাংস্কৃতিক প্রভাব চতুর্দশাব্দ জনগণে তত্ত্বাবহি পড়েছিল, তা নির্ণয় করার মতো লিপিপ্ৰমাণ আমাদের হাতে নেই। নাগার্জুন-কুত্রে একটি লিপিতে শুধু পাচ্ছি যে উপাসিকা বোধিস্ত্রী খ্রীষ্টীয় তৃতীয় শতকে সেখানে যে বিহারটি নির্মাণ করিয়েছিলেন, চীনা ভীর্থযাত্রীরাও সেখানে আশ্রয় লাভ করত।<sup>১৫</sup> কাটীলা উল্লেখ করেছেন যুগে চীনা ভ্রমকের আর যথুরাতে কৃষাণ যুগেই রেশমবস্ত্র উৎপন্ন হতো। এই বিজ্ঞাটিও হিমালয় অঞ্চল থেকেই গেছে, এমন অনুমান করা যায়। খ্রীষ্টীয় প্রথম শতাব্দীতে রচিত অজ্ঞাত গ্রীক নাটিকের বর্ণনায় যে 'কিরাদিয়া' রাজ্যের উল্লেখ পাওয়া যায়, সেই কিরাতদ্বীপ তো হিমালয় সন্নিকটে হওয়ারই কথা। সেখানে চীনা রেশম বস্ত্রের আদান-প্রদানের কথা রয়েছে।<sup>১৬</sup>

সাংস্কৃতিক প্রভাবের নিদর্শন যদি আমরা সাংস্কৃতির নিজস্ব ক্ষেত্রে খুঁজি, তবে অপ্রত্যক্ষ কিন্তু সুস্পষ্টই ইঙ্গিত বোধহয় আরো কিছু পাওয়া যায়। ধনের দেবতা কুবের এবং তার সহচর যক্ষদের সম্পর্কে উত্তর-দক্ষিণ নিবিধেবে সমগ্র দেশের সাহিত্য সাংস্কৃতিতে যে সমস্ত করণা ও কাহিনী প্রচলিত, সেগুলির মধ্যে বহুতর ধারা এসে বিশিষ্টে সভ্য, কিন্তু মূলত কুবের, যক্ষ, গন্ধর্ব্ব, কিন্নরকুম্ভ এরা সবাই যে হিমালয় অঞ্চলের সঙ্গে সংশ্লিষ্ট ছিলেন তার বিস্তার প্রমাণ প্রাচীন সাহিত্যে রয়েছে। ভারতীয় সাংস্কৃতি চিন্তায় এদের যে বিপুল প্রভাব, তা কোনোরূপ বাস্তব সংস্রব ব্যতিরেকেই সম্ভব হয়েছিল, এমন সিদ্ধান্তে পৌঁছানো দুষ্কর। ধনাধিকারীকরণে কুবেরের প্রতিষ্ঠার পেছনে বাণিজ্যিক কার্যকলাপের সরাসরি সংস্রব ছিল, এমন চিন্তাও উড়িয়ে দেওয়া যায় না।<sup>১৭</sup>

আমাদের আলোচনার ক্ষেত্রে কুবের বা যক্ষরা তত্ত্বাবহি প্রাসঙ্গিক নয়, বতখানি বাকীরা। যে পাণ্ডুরে প্রমাণ আমরা খুঁজে বেড়াচ্ছি, আমাদের ধারণা বাকীরা যাব্যবে তার সম্ভাব্য লাভ সম্ভব। বিহার, উত্তরপ্রদেশ, যমপ্রদেশ, মহারাষ্ট্র, কর্ণাটক, অন্ধ্র এবং উড়িষ্যা প্রচুর সংখ্যক বাকীরা খুঁজে পাওয়া গেছে। লাস্করী এই সমস্ত

যক্ষীদের উবরাশক্তির প্রতীক বলে মনে করা হয়।<sup>৩৮</sup> এক বিশেষ শ্রেণীর মূর্তিতে দেখি যক্ষীরা বুদ্ধকে আলিঙ্গন করে অথবা বুদ্ধে হেলান দিয়ে দণ্ডায়মান। এই মৌড়িকটি সম্পর্কে বেঞ্জামিন রোলাও বলেছেন যে, যক্ষীর আলিঙ্গনের জন্য বুদ্ধের আকুলতায় বৌদ্বিলিন এবং মুকুলিত বুদ্ধের উপমা ভারতীয় পুরাণ কাহিনীতে ফিরে ফিরে আসে এরকম বিশ্লেষণে। যক্ষীর উপর যে সমস্ত শক্তি আরোপ করা হয়েছে, তার সবগুলোই আমরা পূর্বে আলোচিত দেবীদের মধ্যে লক্ষ করেছি। এদিক দিয়ে যক্ষীরা তাদের বা তাদের নারী-পুরুষোচিতদের সংগোচ্র।

বুদ্ধ আলিঙ্গনের যে প্রথাটিকে রোলাও বলেছেন 'forgotten rite'<sup>৩৯</sup>—তার ধরনটা কি রকম ছিল, তা কিন্তু আমরা মহাভারতে পেয়ে যাই। পরভরাতের অন্য প্রসঙ্গে মহাভারতে রয়েছে, 'মহাবি ভূত পুত্রবধূ সভাবতীকে পুত্রসন্তান লাভের জন্য পৃথক পৃথক ভাবে দুইটি বুদ্ধকে আলিঙ্গন করিতে বলিয়াছিলেন, তুমার মাতা অথবা বুদ্ধকে এবং তুমি উভুধর বুদ্ধকে।...তাহারা বুদ্ধ আলিঙ্গনে ভুল করিলেন এবং ভূত প্রদত্ত চক্রতক্ষণেণে বিপরীত কাজ করলেন' (হরিন্দাস সিদ্ধান্তবাণীশের অনুবাদ)। বুদ্ধ এবং মাহুদের উবরতা শক্তি এখানে একাকার হয়ে গেছে। যক্ষীরা এ-ধরনের জাহাজিয়ার সঙ্গেই যুক্ত ছিল এবং সেই বাণীই প্রত্নরায়িত রূপে আমাদের সামনে 'বরাজিত'।

যক্ষীদের সঙ্গে উবরাশক্তির সংস্বের জট্টেই আমরা তাদের উল্লেখ করছি। হিমালয় অঞ্চলের সঙ্গে তাদের যে সম্পর্ক ছিল, তার একটি বিশেষ নিদর্শনও বর্তমান। অনেকগুলি মূর্তিতেই যক্ষীরা চামরধারিণী। অর্থাৎ দেওধনী-গুরমার এই নৃত্য উপকরণটি যক্ষীদের হাতেও উঠেছে এবং সেখানেই এর ব্যবহার খোঁজে থাকেনি। তার পর চামর উঠেছে দক্ষিণ ভারতীয় দেবদাসীদের হাতে। বধ্যযুগের কর্ণাটকে উৎকর্ষ বহু ভূমিদানলিপিতে চামরধারিণী দেবদাসীদের উল্লেখ রয়েছে।<sup>৪০</sup> বস্তুত দেবদাসীদের চামরধারিণী অংশটি একটি বস্তুত শ্রেণীতে পরিণত হয়েছিল, দানলিপিতে তাদের 'চামরম সুলে' : chamaram sule। অথবা 'চামরাদো সুলে' (chamarada sule) বলে উল্লেখ করা হয়েছে। সাক্ষ্য বর্মাপ্রিত হিন্দু রাজসভায় চামরধারিণী যে সমস্ত প্রতিহারিণীকে আমরা সিংহাসনের পাশে দেখতে পাই, তারাও ঐ দেবদাসী বারাদই বিবর্তিত অবশেষ। অলকা পরাশর এবং উবা নামক দেবদাসী-সংক্রান্ত একটি সমীক্ষায় লিখেছেন : 'দশম শতাব্দীর উপাত্তে শুধু যে মন্দিরের কাঠামোর রাজপ্রাসাদের দাদুত এল তাই নয়, বিগ্রহের



সেবার দেবদাসীদের কার্যভার বিশেষ ছিল খুঁজে পেল রাজহরের বিভিন্ন বারাক্ষয়দের কর্তব্যে ।... বংসপুরাণে দেবদাসীর কর্মতালিকার এক সুদীর্ঘ বর্ণনায় একটি প্রধান কাজ হলো, রাজা, ব্রাহ্মণ এবং পুত্রসহ অজ্ঞাত বরদ্বারকে সেবা করা ।<sup>১২</sup> সার্বজনীন সমাজে রাজা বতাই দেবতার পর্ষায়ে উন্নীত হয়েছেন, দেবদাসীরা ততই পরিণত হয়েছে রাজভোগ্যা দেহ-পসারিণীতে ।

উড়িষ্যার একটি জনপ্রিয় ও ঐতিহ্যবাহী লোকনৃত্যে চারমুখী এখানে আবশ্যিক উপকরণ । 'পালা নৃত্য' নামে পরিচিত এই নৃত্য মূলত বর্ষাচারতান্ত্রিক, অমৃত্যুতানের আগে তাই বিকৃত প্রকৃতির প্রয়োজন, যার সব চাইতে গুরুত্বপূর্ণ অঙ্গ হচ্ছে ঘটস্থাপন ।<sup>১৩</sup> এই ঘটের সঙ্গে উৎসাহিতিক আহুতিক্রমার সংক্রমণের কথা আমরা আগে আলোচনা করেছি । এই নাচের দলের সত্তারা সবাই পুরুষ । মূল গায়নের হাতে থাকে চারমুখ । যারা নাচে তারা কিন্তু নারীবোম্ব, পায়ে নুপুর (স্থানীয় ভাষায় সু-তরঙ্গা, শব্দের মূল সু-তরঙ্গ না তরঙ্গ ?), গায়ে গয়না । এদের সম্পর্কে নারায়ণ ত্রিপাঠীর বক্তব্য : "The use of female garments by some members of the pala party suggests its original introduction by the dancing girls" ।<sup>১৪</sup> এই নৃত্য সহযোগীদের বলা হয় 'পালিয়া' । ওঝাপালিতে সহযোগী শিল্পীদের 'পালি' বলা হয় ; শুধু এই সাদৃশ্যের ভেত্রে নয়, 'পালা' এবং 'ওঝাপালা'র মধ্যে সামগ্রিক যে সাদৃশ্য বর্তমান, তাতে মনে হয় একই সাংস্কৃতিক প্রবাহ থেকে এ-দুটি লৌকিক নৃত্যচার উৎসারিত ।

মৌর্যযুগের পরেও ভারতের যে সমস্ত অঞ্চলে যাক্‌প্রাধাতের আরক অবশিষ্ট ছিল, সেই অঞ্চলগুলোকে প্রত্নশিল্পের সাহায্যে চিহ্নিত করা যায় । বগুরা, কোসাম্বী, রাজস্থান, গুজরাট, মহাপ্রদেশ, মহারাষ্ট্র, কর্ণাটক, অন্ধ্র ও উড়িষ্যা এই প্রাধাতের সামাজিক আভাস ছিল ।<sup>১৫</sup> তাক্ষবে যক্ষীমূর্তির ব্যাপক প্রতিকলনও ঘটেছে ঐ সমস্ত অঞ্চলেই । দক্ষিণ ভারতে যাক্‌প্রাধাতের লক্ষণ তো এখনো খুঁজে পাওয়া যায় । ইরানবর্তী কার্ত্তে দেখিয়েছেন যে মহারাষ্ট্র ও রাজস্থানের কিছু কিছু উচ্চবর্ণের মধ্যেও ঐ অবশেষ কিতাবে টিকে রয়েছে ।<sup>১৬</sup> আব্বাস সুবাকর চট্টোপাধ্যায় পূর্ব রাজস্থানবাসী বংসদের বহুবংশীয় বলে চিহ্নিত করেছেন ।<sup>১৭</sup> মিলিা বাণারের মতে বহুবংশীয়দের মধ্যেই যাক্‌প্রাধাত দীর্ঘস্থায়ী হয়েছিল ।<sup>১৮</sup> মনে হয় বিকৃত এই অঞ্চলে যাক্‌প্রাধাতের ব্যাপক প্রভাব গোড়া থেকেই ছিল । এই ধরনের সমাজে বতাবতই যাক্‌কাদেমীকে ধরে নারীকেন্দ্রিক বর্ষাচারগুলি গড়ে ওঠে । নৃত্যপীত ঐ ধরনের বর্ষাচারের আবশ্যিক অঙ্গবৎ । কথক নাচের জয়পুরী

কমানার মাক্কেবীর আরাধনার সঙ্গে সম্পৃক্ত যে নৃত্য-পরিকল্পনা ধর্মোচার-বিহীন অবস্থায় এখনো রূপায়িত হয়, তার উৎস সম্ভবত ঐ ধরনের দেবী আরাধনার মধ্যেই নিহিত রয়েছে। মীরাবানীও সেই একই ধারার বৈষ্ণবীয় পরিণতি হওয়াই সম্ভব। দক্ষিণ ভারতে মাক্কেবীর নারী-পুরুষোচিতরা ধর্মোচারের সঙ্গে যুক্ত রইল বটে, কিন্তু পরিবর্তিত সামাজিক কাঠামোয় তাদের স্বাধীনতা ও স্বাধীনতা ক্ষয় হলো এবং দেবদাসীরূপে পুরুষ দেবতা তথা পুরুষ সমাজের চরণেই হলো তাদের উৎসর্গ।

অঙ্গুর মহারাষ্ট্রে দেবীর পূজারীরা নপুংসকদের আমন্ত্রণ পাচ্ছিল। রাজস্থান-উত্তরপ্রদেশে এদের অন্তর্ভুক্ত ধরনের অস্তিত্ব রয়েছে। সমগ্র উত্তর ও পশ্চিম ভারতে এখনো হিন্ডুরা সংঘবদ্ধভাবে বাস করে। সম্ভবত জন্মের পর প্রতিটি গৃহস্থের তাদের প্রাথমিক আনন্দার্থ আবির্ভাব নিত্যই সম্ভব হয়। ঐ সময়ে তারা যে-নৃত্যগীতের অনুষ্ঠান করে তা নিশ্চিতই 'রিচুয়াল' নৃত্য। এদের সংঘবদ্ধ জীবন-যাপন নির্দেশ করে যে এককালে তাদের একটা প্রতিষ্ঠানগত ভিত্তি ছিল। এটা সম্ভবপর যে উর্বরাশক্তির পূজক হিসেবে নিজেদের অতীত প্রতিষ্ঠিত ভূমিকা সম্পর্কে একটি ঐতিহ্যবাহী স্মৃতি তাদের মধ্যে বহমান এবং সম্ভবত জন্মের পর গৃহস্থের নিকট থেকে ছলে-বলে-কৌশলে অর্থ আদায়ের চেষ্টার মাধ্যমে তারা তাদের অতীত অধিকারটাই প্রয়োগ করে মাত্র। ওরাই সম্ভবত বৃহৎলায় উত্তরমূরী, ধর্মীয় সংস্কৃতির ক্ষেত্রে এদের অতীত আরো স্বাধীনতার ছিল বলেই সম্ভবত মহাত্মার ভেতর বৃহৎলাকে আশ্রয় দিতে হয়েছে। নারী-পুরুষোচিত এবং তার বিবর্তিত নপুংসক রূপ যে-ধরনের ধর্মোচারের সঙ্গে সংশ্লিষ্ট, সমাজাচারী ধর্মোচার হওয়ায় অঞ্চলেও ছিল এবং উত্তরের মধ্যে যে সংযোগ ঘটেছিল, যাকগী এবং তাদের হস্তসূত চামর তারই বাস্তবাহী। উড়িষ্যার 'পালা' নাচ সে সংযোগের আরো বিবর্তিত প্রদর্শনীর সাক্ষ্য দেয়। ওরাপালির সঙ্গে বৃহৎলার সংস্রবের লোকস্মৃতি সম্ভবত সেই ধরনের সংযোগেরই কোনো একটা পর্যায়কে ধরে রেখেছে। বৃহৎলার শব্দের নাম যে ছিল 'উত্তরা', সেটা স্থানবাচক অস্তিত্বও হতে পারে। কারণ উত্তরার তাইয়ের নামও ছিল 'উত্তর'।

৯

দেবীর সঙ্গে সামাজিকতার কামনার বীর অজ্ঞেয়কেও প্রেরণ বিবেচিত হতো যে-যুগে, বিচিত্র সেই ধর্মোচ্চারণের যুগের অবসান ঘটেছে বহু দিন। সামাজিক বিবর্তনের একটা বিশেষ পর্যায়ে যুগসন্ধির প্রয়োজন মেটাতে নপুংসক পুরুষোচিত-

কৃষ্টির সৃষ্টি হয়েছিল। সেই ব্যারার কিছু অবশেষ টিকে রয়েছে এ কারণেই যে এদেশে সমাজবিকাশের প্রক্রিয়াটি অসম এবং অসমাপ্ত। উচ্চকোটির সমাজ নিজের প্রতীকার্বে পরিবর্তিত যে উপরিকাঠামো তৈরি করে, তার প্রভাব সমাজের সকল অংকে সমানভাবে নিহিতও করে না, নিম্নকোটির সমাজ তার অতীত চিন্তা-চেতনাকে আরো সুদীর্ঘ দিন আঁকড়ে ধরে রাখে। এবং সময়ে সময়ে অল্পকূল পরিস্থিতিতে তা উপরিকাঠামোকে নতুন করে প্রভাবিতও করে। নারীর অর্জনের যে কামনা থেকে নপুংসক পুরোহিতের সৃষ্টি, সেই কামনার কোনো অস্তিত্ব দেশের প্রতিষ্ঠিত কোনো ধর্মাদর্শকে পরোক্ষও প্রভাবিত করেছে কিনা, সেটাও অল্পসন্ধান-যোগ্য। আচাৰ্য্য সুনীতিকুমার শ্রদ্ধেয় গোপাল হালদারকে লেখা একটি চিঠিতে সাধারণভাবেই এমন একটি বিষয়ের অবতারণা করেছিলেন, যা এই পরিপ্রেক্ষিতে প্রাসঙ্গিক।

১৯০২ সালে লেখা ঐ চিঠিতে সুনীতিকুমার নবমীপের একটি বিশেষ ধর্মোদ্ভূতানের বর্ণনা দিয়েছেন : 'রাত্রে ছিল রাধারমণ আশ্রমে (ললিতা দেবীর সমাজবাড়িতে) শারদ রাসোৎসব। ললিতা দেবীর পরিচয় জানেন, চরণদাস বাবাজীর শিষ্য, সঙ্গীতাবে সাধনা করেন, স্ত্রীলোক সাজিয়া থাকেন (অজগোপী)। ... ললিতা দেবী যেত বা শুভ অতিসারিকার বেশে, কীর্তন করিতে করিতে বাইজীদের মত 'ভাও বাতলানো' ভাবে অকর্তৃত্ব করিয়া নাচিতেছেন, তাহার পরনে সাদা মধ্যমলের ঘাগরা, শাড়ি-পেটনা, তাহাতে সাদা জড়ির পাড়, গায়ে গহনা, নাকে বেসর, নখ ও নাকছাৰি, প্রোট বয়সের gross চেহারার পুরুষ, চোখে কাজল, মুখে সকালে কামানো সরেও দাড়ির রেশ, আর গায়ে তিনি শিশি দুই অতি উগ্র গন্ধের এসেন্স ঢালিয়াছেন। ... মতে আঁচজন বৈষ্ণব বাবাজী সাদা কাপড়ে মেয়ে সাজিয়া এক একটি মন্দির সৃষ্টি করিয়া উদ্ভূত নাচিতেছেন। যা হোক ব্যাপারটা দেখিয়া মনে বেশ একটা আঘাত লাগিল, একটা ভূতলার ভাব আসিল, সাবেককালের শিক্ষিত ব্রাহ্মণ পণ্ডিতেরা কেন বৈষ্ণব জনসাধারণকে প্রভ্রম দিতেন না, তাহার একটুখানি ইঙ্গিত পাওয়া গেল। আখেরের জেউস বা হেলিয়স বা আখেরে দেবতার তরু শক্তি কোনো প্রাচীন যুগের গ্রীকের কাছে, এ'শিয়া মাইনর হইতে আগত কোনো অ-হেলেনীয় দেবতার নারীবোধী ছিন্নমূল পুঙ্গবদের উদ্ভূত বাস্তব নৃত্যদর্শনে কিরূপ ভূতলার ভাব উদ্ভূত হইত, তাহার একটি আভাস বার বার মনের মধ্যে বেল আসিতে লাগিল।' ৪৮

সুনীতিকুমার এখানে লঘুভঙ্গিতে পত্রই রচনা করেছেন, গবেষণায় যাননি।

দৃষ্টি কিস্ত অবলীলায় তাকে কুহেলীনাগরীর ছিন্নমুক নগ্নসক পুরোহিতদের কথা  
 শ্রবণ করিয়ে দিয়েছে। এখানে বর্ণনা পাচ্ছি বৈকুণ্ঠীয় একটি ধর্মাচারের। বৈকুণ্ঠ  
 দর্শনের একটা ধারাও কিস্ত সখীতাব এবং রাধাতাবের সাধনাকে সর্বাধিক সর্বাদা  
 দেয়। সে-দর্শনের রচয়িতারা মূলত ছিলেন মথুরা-সংলগ্ন বৃন্দাবনবাসী। দারীকের  
 সঙ্গে সাধুজ্য কায়নার বাস্তব মূল প্রয়াস জন্ম দিয়েছে নগ্নসক পুরোহিতের, এক  
 হিসেবে রাধাতাব বা সখীতাবের সাধনা সেই কায়নারই দার্শনিক রূপান্তর মাত্র।  
 উভয়ের মধ্যে বাস্তবিকই কোনো প্রত্যক্ষ বা পরোক্ষ ঐতিহাসিক সংযোগ ছিল  
 কিনা, তা যোগাতর গবেষকের বিস্তৃত অনুসন্ধানের অপেক্ষা রাখে।







## প্রাচীন ভারতে মাতৃগোত্র

বহাভারতের সাবিত্রী-উপাখ্যানে মাতৃপদবী বা মাতৃগোত্র ব্যবহারের উল্লেখমাত্র রয়েছে, তার বিস্তৃত কোনো বিবরণ সেখানে অদৃশ্য। সৌভাগ্যবশত এদেশের প্রাচীন সাহিত্যে, বিশেষত উপনিষদে, মাতৃপদবী ব্যবহারের আরও কিছু দৃষ্টান্ত রয়েছে, একটু চেষ্টা করলে যার পটভূমিকে একটু স্পষ্টতর রূপে উপস্থাপিত করা সম্ভব। তারও পরবর্তীকালে, একেবারে ঐতিহাসিক যুগে, একটি বিশেষ ভৌগোলিক সীমার মধ্যে একটি বিশেষ সময়ে মাতৃপদবী (এক্ষেত্রে মাতৃগোত্র) কথাটি আরও সুপ্রযুক্ত, কারণ পদবীগুলি ব্যবহৃত হয়েছে বংশ পরম্পরায়) ব্যবহারের আরও ব্যাপক কিছু নিদর্শন রয়েছে। প্রাচীন ভারতের ইতিহাস ও সংস্কৃতির যে রূপটি সাধারণত প্রচারিত—তা পিতৃপ্রধান সমাজের রূপ, মাতৃপদবীর এই ধরনের ব্যবহারকে অনানুসঙ্গিকতা সত্ত্বেও সেখানে সংস্থাপন করা যায় না। অথচ এই রীতির উৎস এবং প্রচলন নিশ্চয়ই কোনো-না-কোনো ধরনের কার্যকারণ সম্পর্কের সঙ্গে সম্পৃক্ত, এবং এদেশের সামাজিক বিবর্তনের ইতিহাসের সঙ্গে তার একটা যোগসূত্র থাকারই কথা। প্রধানত দুটি কারণে সে যোগসূত্রটিকে সঠিকভাবে চিহ্নিত করা সম্ভব হয়নি। প্রথমত, পর্যাপ্ত উপাদানের অভাব; দ্বিতীয়ত, সঠিক পদ্ধতির প্রয়োগে অসীম। আমাদের কাছে মনে হয়েছে, এ ব্যাপারে দ্বিতীয় কারণটির ভূমিকাই মুখ্য। কারণ প্রাচীন ভারতের ইতিহাস নিয়ে দীর্ঘা চর্চা করেন, উপাদানের অভাব তাদের নিত্যানুভবের সমস্তা, তৎসত্ত্বেও কিন্তু কিছু কিছু উল্লেখ-যোগ্য ও তাৎপর্যপূর্ণ সাক্ষ্যের দৃষ্টান্ত আমাদের সামনে রয়েছে। আসলে যে ধরনের সামাজিক সংগঠনে আমরা বাস করি, অজ্ঞাত ক্ষেত্রের মতো ইতিহাস-চিন্তার ক্ষেত্রেও তা কতকগুলি সীমাবদ্ধতা তৈরি করে, এবং সেই সীমাবদ্ধতার প্রাকারকে অস্বীকার করতে না পারলে প্রাচীন যুগের অন্তর্গত কোনো সামাজিক সংগঠনের কোনো বিশিষ্ট রীতি সম্পর্কে সত্য সিদ্ধান্তে উদ্ভীর্ণ হওয়া দুঃস্থ। মাতৃগোত্র সম্পর্কিত যে-সমস্ত আলোচনা আমাদের চোখে পড়েছে, বিচ্ছিন্ন ব্যতিক্রমব্যতীত সবগুলিই দৃষ্টান্তসিদ্ধান্ত এই দুর্বলতার দ্বারা আক্রান্ত। ব্যতিক্রম-গুলিতে সঠিক পথনির্দেশ রয়েছে, কিন্তু বেকেন্দু দেগুলিতে বিষয়টি এসেছে প্রসঙ্গক্রমে, প্রতিপাদ্য হিসাবে নয়, অতএব মাতৃগোত্র ব্যবহারের বর্ষা পটভূমির বিশ্লেষণ এবং উদ্ভাটনের কাজটা এখনও বাকি রয়ে গেছে।<sup>১</sup>



কালাহুজ্জন বিচার করলে উপনিষদে বিদ্যুত মাতৃপদবীর আলোচনাই প্রথমে শুরু করা সম্ভব ছিল। কিন্তু তথ্যের বিচারে মাতৃবাহনযুগের ক্ষেত্রে আমাদের অবস্থান তুলনামূলক বিচারে সুবিধাজনক, কারণ এযুগের কিছু প্রত্নলিপির সাক্ষ্য আমাদের হাতে রয়েছে। তাই আমরা মাতৃবাহন যুগ দিয়েই আলোচনা শুরু করছি, আমাদের ধারণা এযুগের পটভূমিটি যদি স্পষ্টতর করা যায়, তবে জ্ঞাত তথ্যের আলোকে অপেক্ষাকৃত অজ্ঞাত ঔপনিষদিক যুগটিকেও বুঝতে সুবিধে হবে।

প্রত্নলিপিতে মাতৃগোত্র ব্যবহারের ব্যাপক প্রচলনের নিদর্শন মাতৃবাহন যুগের লিপিমালায় বহুদৈই আমরা পাইছি। তার আগেরও একটা-দুটো নিদর্শন রয়েছে, কিছু নিদর্শন রয়েছে পরবর্তী কালেরও (ব্যবহারিক সুবিধার জন্য এই গোটা কালসীমাকেই আমরা মাতৃবাহন যুগ বলব)। মাতৃবাহন রাজাদের কালাহুজ্জনিক বাংলালিকা নিঃসংশয়ে নিরূপিত নয়, তবে দ্বিতীয় পর্যায়ের অর্থাৎ গৌতমীপুত্র মাতৃকরণির পরবর্তী মাতৃবাহনরা যে সবাই মাতৃগোত্র ব্যবহার করতেন, সেটি তথ্য হিসাবে সুপ্রতিষ্ঠিত। এই ধরনের নামের যে উল্লেখগুলি মাতৃবাহন প্রত্নলিপি ও মুদ্রার মাধ্যমে পাওয়া গেছে, তার তালিকা নীচে দেওয়া গেল :

- গৌতমীপুত্র মাতৃকরণি
- বশিষ্ঠপুত্র পুলোমায়ী
- বশিষ্ঠপুত্র মাতৃকরণি
- গৌতমীপুত্র বজ্রশ্রী
- বশিষ্ঠপুত্র বজ্রশ্রী মাতৃকরণি<sup>১</sup>
- বশিষ্ঠপুত্র চতুঃপদ মাতৃকরণি
- মাতুরীপুত্র বামী শকসেন
- কৌশিকীপুত্র মাতৃকরণি<sup>২</sup>
- বশিষ্ঠপুত্র বিলিবার কুরুব
- মাতুরীপুত্র শিলিকুরুব
- গৌতমীপুত্র বিলিবার কুরুব
- বশিষ্ঠপুত্র শিবশ্রী<sup>৩</sup>।

মাতৃবাহন রাজাদের ককসমূহের উপর দক্ষিণাত্যে অনেকগুলি রাজ্য পড়ে উঠেছিল, ইক্ষ্বাকুবাংশীয়রা ছিলেন এ-ধরনের একটি রাজ্যের অধিপতি। এদেরও মাতৃগোত্র ব্যবহারের রীতি ছিল। নানার্জুনকুণ্ডের লিপিতে এই বাংশের তিনজন রাজার নাম পাওয়া যায় :

বশিষ্ঠপুত্র শ্রীচান্দ্রবল  
হাটরীপুত্র বীরপুরুষ দত্ত  
বশিষ্ঠপুত্র বাহুবল চান্দ্রবল<sup>৫</sup> ।

বাক্ষিপাতোর আরেকটি তরুণবীন রাজবংশের হাভগোজধারী রাজ্যের নাম পাওরা হচ্ছে, রাজবংশটির নাম চূত বংশ ।

হারীতিপুত্র বিকুতচূত কৃত্তবানন্দ সাতকরপি  
হারীতিপুত্র বৈজয়ন্তীপতি শিবকঙ্কবর্মন<sup>৬</sup> ।

আরেকটি দক্ষিণ-পূর্বের পৃথাপুরমে একটি নাম পাওরা হচ্ছে বশিষ্ঠপুত্র শক্তি বর্মণ ।<sup>৭</sup> তজরটি অকলের আভীররাজাও হাভগোজ ব্যবহার করেছেন, তার নাম ছিল হাটরীপুত্র জৈবর সেন ।<sup>৮</sup> মহাপ্রদেশের রেওরা জেলায় খ্রীষ্টীয় প্রথম শতাব্দীতে রাজত্ব করতেন বাণবংশীয় রাজারা, তাদের নাম ছিল :

বশিষ্ঠপুত্র ভীমসেন  
কোংসীপুত্র প্রোস্মিত্রী  
কৌশিকীপুত্র ভট্টদেব<sup>৯</sup> ।

উত্তর ভারতেও যে হাভগোজধারী রাজারা একেবারে অল্পসংখ্যক ছিলেন, তা নয় । প্রথম শতাব্দীর কোসাখীতে রাজত্ব করতেন :

গার্গীপুত্র বনদেব  
গোতিপুত্র ত্যাগরাজ  
বাংসীপুত্র ধনজুতি<sup>১০</sup> ।

এদের রাজত্ব ছিল দক্ষিণ কোসাখীর ভারতের কাছে । যথুরাতে ঐ সময়েই রাজত্ব করতেন :

গোপালীপুত্র সূর্যসিদ্ধ  
বাংসীপুত্র ভাদশাল ধনজুতি<sup>১১</sup> ।

আরো উত্তরে পাকাল রাজ্যে আরো তিনজন রাজার নাম পাওরা হচ্ছে :

শোনকারীপুত্র বজ্রপাল  
জৈবর্গীপুত্র ভাগবত  
গোপালিকা বৈহিদারীপুত্র আষাঢ় সেন<sup>১২</sup> ।

শাক্তবাহনযুগে বিভিন্ন অভিজাত সামন্ত ও রাজপুরুষরা মহাতোজ, মহারথী এবং মহাতালেবর উপাধি ব্যবহার করতেন । এরকম প্রচুর নাম প্রত্নলিপিতে রয়েছে এবং সেবা গেছে, প্রায় প্রত্যেকেই হাভগোজধারী এবং পদবীভুলো শাক্তবাহন

রাজাদের গোত্রনামেরই অঙ্গরূপ। যথা : গৌতমীপুত্র, বশিষ্ঠপুত্র, কৌশিকীপুত্র, কোৎসীপুত্র, হারীতীপুত্র ইত্যাদি। অভিজাত সমাজের বাইরেও কিছু মাতৃব মাতৃগোত্র ব্যবহার করতেন, তবে তাদের সংখ্যা কম। এদের মধ্যে কিছু অতিরিক্ত মাতৃগোত্রের নাম পাচ্ছি, যথা : হেরোণিকাপুত্র, নন্দাপুত্র, মতীপুত্র, মারীপুত্র, ভার্গবীপুত্র ইত্যাদি।

দক্ষিণ-পশ্চিম, দক্ষিণ এবং মধ্যভারতেরই এ-ধরনের নামের ব্যাপক প্রচলনের প্রমাণ আমরা পাচ্ছি, কিন্তু উত্তর ভারতও এর প্রভাব থেকে মুক্ত ছিল না। কুষাণযুগের আগে-পরে যুগের মাতৃগোত্রের বেশ ব্যাপক ব্যবহারই ছিল,<sup>১৩</sup> কোশাঘী ও পাকালেও এই রীতির বিচ্ছিন্ন অস্তিত্ব ছিল, তার উল্লেখ আমরা আগে করেছি।

২

এদেশের তিহাসের এ কটি বিশেষ পর্যায়ে একটি নির্দিষ্ট ভৌগোলিক এলাকার মাতৃগোত্রের এই ব্যাপক ব্যবহার গোড়া থেকেই ঐতিহাসিকদের অনুসন্ধিৎসাকে উদ্দীপিত করেছিল। এর উৎস এবং তাৎপর্য নিয়ে বিভিন্ন ঐতিহাসিক বিভিন্ন সময়ে নানা ধরনের মতামত প্রকাশ করেছেন। আলোচনার সুবিধার জন্য প্রচলিত সেই সমস্ত মতামতের সঙ্গে পরিচিত হওয়াটা প্রথমেই সরকার।

রাজেন্দ্রলাল মিত্র, কানিংহাম এবং বুহ্লার—এই তিনজন বোটাছুটি একই মত প্রকাশ করেছেন। বুহ্লার বলেছেন এই প্রথা হচ্ছে রাজাদের বহুবিবাহ প্রথার ফসল, রাজপুত্রমতে এখনও ছেলেকে মায়ের নাম অনুসারে চিহ্নিত করা হয়।<sup>১৪</sup> রাজেন্দ্রলাল মিত্রও তাই বলেছেন, “The name was just intended to distinguish the king from other sons of his father by naming his mother according to her family name”।<sup>১৫</sup> অতি সহজ সমাধান, রাজারা বহুবিবাহ করতেন, রাজপুত্ররা কোন রানীর ছেলে বরা বেত না, তাই পরিচয়ের সু'বহার্থে রানীদের তাদের পিতৃবংশের নাম অনুসারে ডাকা হতো, আর ছেলের নামের আগেও সেই নাম ছুঁড়ে দেওয়া হতো। আমরা বিম্মিত হই যখন দীনেশচন্দ্র সরকারও সমাজাতীয় মতের প্রবক্তা হিসাবে দাঁড়িয়ে যান।

দীনেশবাবুর সিদ্ধান্তগুলি নিরূপণ : এক, অসংখ্য সংকটাইয়ের থেকে আলাদা-ভাবে চিহ্নিতকরণের জন্য রাজাদের নামের আগে মাতৃপরিচয় দেওয়া হতো; দুই, নারীরা বিয়ের পরও পিতৃবংশের গোত্র ব্যবহার করতেন, অর্থাৎ যিনি ‘গৌতমী’

সিদ্ধলেন, তাঁর পিতৃগৃহের গোত্র হচ্ছে 'গৌতম'। তিন, এমনটি ঘটেছে কারণ এই সমস্ত নারীদের বিবাহে 'গোত্রান্তর' হতো না, এরা সম্ভবত রাক্ষস, গন্ধর্ব বা এই জাতীয় যে-সমস্ত বিবাহে গোত্রান্তর ঘটে না, সেই ধরনের বিবাহের মাধ্যমে এসেছিলেন।<sup>১৩</sup> দীনেশচন্দ্র সরকারের এই বক্তব্য অঙ্গুসরণ করে আরেকজন ঐতিহাসিক বক্তব্য করেছেন যে, মাতৃগোত্র ব্যবহার করাটা বোধহয় সেকালে 'ফ্যাশন' ছিল, পরবর্তীকালে সে ফ্যাশন উঠে যায়।<sup>১৪</sup> কে. গোপালাচারী বেশ বিস্তৃতভাবে বিষয়টি অঙ্গুধাবন করেছেন এবং শেষ পর্যন্ত সিদ্ধান্তে এসেছেন যে, মাতৃবাহনদের মাতৃগোত্র মুখ্যত বিবাহ-বিসি নিয়ন্ত্রণের ক্ষমতা বাবদ হতো, সম্পত্তির উত্তরাধিকারের সঙ্গে তার কোনো সম্পর্ক ছিল না; মাতৃবাহন রানীরা যে গোত্রনাম ব্যবহার করতেন, সেগুলি সাধারণত বৈদিক গোত্র, এগুলি মূলত ছিল পুরোহিতদের গোত্র, পুরোহিতদের কাছ থেকে রাজবংশগুলি সেই গোত্রনাম গ্রহণ করেছে, এবং রাজবংশের কস্তারা পিতৃগৃহের সেই গোত্রপরিচয় বস্তুরালয়ে বহন করে এনেছেন।<sup>১৫</sup> তিনি বৃহৎলারের বহুবিবাহের দ্বৈতায়িকেরও সমর্থন করেছেন। মাতৃগোত্রের ব্যবহার সংক্রান্ত যে তথ্যগুলি এতাবৎ আমাদের হাতে এসেছে, এই সমস্ত সিদ্ধান্তের মাধ্যমে তার সবটুকু যে বিলম্বিত হয় না, তা বলাই বাহুল্য। বস্তুত, জটিল তর্কের মধ্যে না গিয়ে সাধারণ বিবেচনারও ধরা পড়ে যে এই সমস্ত বুদ্ধির মধ্যে বেশ বড়সড় ধরনের কিছু ছিন্ন রয়ে গেছে। বহুবিবাহের প্রসঙ্গটাই ধরা যাক। মনেই নেওয়া গেল যে ঐ যুগের রাজা, মহাতোত্র, মহারথী প্রভৃতি অভিজাত সম্প্রদায়ের মানুষেরা সবাই বহুবিবাহ করতেন। সেক্ষেত্রে অসংখ্য সংতাইয়ের মধ্য থেকে নিজের মাতৃনামকে আলাদাভাবে চিহ্নিত করার একটা উপযোগিতা হয়তো থাকতে পারে। কিন্তু সেটা নামকরণ এবং নামব্যবহারের ক্ষেত্রে একটা রীতি হয়ে উঠতে পারে কি? বিশেষত প্রাপ্তবয়স্ক হয়ে বাওহ্যার পর রাজপদ বা সামন্তপদে পাকাপোক্তভাবে অধিষ্ঠিত অবস্থায় মাতৃনাম বহন করে বাওহ্যাটা শুধুমাত্র সংতাইনের থেকে পৃথকীকরণের প্রয়াস হিসাবে গণ্য করাটা একটু বেশি রকমের কষ্ট-কল্পনা বলে মনে হয় না কি? এদেশের রাজা এবং অল্প অভিজাতরা এরপরও বহু শতাব্দী ধরে বহুবিবাহের অভ্যাস অনেক ক্ষেত্রেই বজায় রেখেছিলেন, সে-সব ক্ষেত্রে এই ধরনের ব্যবহারিক মাতৃগোত্র প্রচলিত ছিল কি? একটা বিশেষ যুগে একটা স্থানিষ্ঠ অঞ্চলে মাতৃনাম বা মাতৃগোত্র ব্যবহারের ছড়াছড়ি পড়ে গেল, তারপর রীতিটা একেবারেই অবলুপ্ত হয়ে গেল, এই ব্যাপারটা নিতরই আরেকটু পতীতর অঙ্গুসন্ধানের অপেক্ষা রাখে।

এবারে গোত্রান্তরের প্রসঙ্গতে আসা যাক। এ সম্পর্কে দীনেশচন্দ্র সরকারের সংক্ষিপ্ত যত্নবশত আগে উল্লেখ করা হয়েছে। একটি বাংলা আলোচনায় তিনি আরও বিস্তৃতভাবেই বিষয়টি ব্যাখ্যা করেছেন।<sup>১১</sup> তিনি বলেছেন, অনিয়ন্ত্রিত বিবাহব্যবহার অব্যবহৃত সে আমলে অনেকক্ষেত্রেই বিয়ের পর নারীর গোত্রান্তর হতো না। সেই অজুসারেই নারীরা পিতৃগোত্র ব্যবহার করতেন বিয়ের পরেও। অর্থাৎ তাঁর মতে, গৌতমীপুত্র সাতকর্ণি নামটি থেকে বোকা যাচ্ছে তার মাতামহ ছিলেন গৌতম গোত্রীয় বা বলিষ্ঠিপুত্র পুলোমারীর মাতামহ ছিলেন বলিষ্ঠ গোত্রীয়। দীনেশবাবু আঁত সতর্ক ঐতিহাসিক, তথ্য নিরূপণে তাঁর নিষ্ঠা এবং অজুসঙ্গিন্দা অনেক সময়েই বিষয়ের উল্লেখ করে। কিন্তু তুর্ভাগ্যবশত, বর্তমান প্রসঙ্গে তাঁর সিদ্ধান্তটি সম্পূর্ণই অজুমানভিত্তিক, আদৌ তথ্যনির্ভর নয় বলা যায়। গৌতমীপুত্র সাতকর্ণির মায়ের নাম ছিল গৌতমী বললী, এ সম্পর্কে নিশিপ্রমাণ রয়েছে। কিন্তু বললীর পিতৃপরিচয় জানা যায়নি। একটুভাবে ঐ সময়কার যে সমস্ত পুরুষমানুষের সঙ্গে হাটুগোত্র ব্যবহৃত হয়েছে, তার কোনোটার ক্ষেত্রেই সংশ্লিষ্ট মাতাদের পিতৃনাম অথবা পিতৃগোত্র জানা যায় না। অতএব, এই সমস্ত রমণীরা যত্রতালয়ে আশার পরও পিতৃবংশের গোত্রই ব্যবহার করতেন, তার বশকে সামান্য-তম প্রমাণও কারোর হাতে নেই। গোটা সিদ্ধান্তই তাই নেভেয়া হয়েছে সম্পূর্ণ কাল্পিত ধারণার বশবর্তী হয়ে।

বরঞ্চ বিপরীত সিদ্ধান্তের পক্ষে কিছু প্রমাণ খাড়া করা যায়। ইক্ষ্বাকু বংশীয় রাজা বলিষ্ঠিপুত্র চান্দ্রমূলের বোন ছিলেন রাজকুমারী চান্দ্রলী। তিনি একটি চৈত্যা নির্মাণ করিয়েছিলেন খামীর সহযোগিতায়, অর্থাৎ বিবাহোত্তর জীবনে।<sup>১২</sup> সেখানে কিন্তু তিনি 'বলিষ্ঠিপুত্রী' আঁতবাটি ব্যবহার করেছেন। রাজা চান্দ্রমূল ও রাজকুমারী চান্দ্রলী, এ দুজনের মাতা ছিলেন 'বলিষ্ঠি', তা তো বোকাই যাচ্ছে। কিন্তু ইক্ষ্বাকু রাজাদের পিতৃগোত্র নিশ্চয়ই 'বলিষ্ঠি' ছিল না, অথচ চান্দ্রলী দেখা যাচ্ছে ঐ নামটিই যত্রপূর্বেও ব্যবহার করেছেন। দীনেশবাবুর অজুমান সত্য হলে চান্দ্রলী ব্যবহার করতেন ইক্ষ্বাকুদের পিতৃগোত্র, কিন্তু বিবাহিতা জীবনেও তিনি ব্যবহার করতেন হাটুগোত্র, তার বিবাহোত্তর পরিচয়ও তাই 'বলিষ্ঠিপুত্রী'।

বংশাজুজমে হাটুগোত্রই যে ব্যবহৃত হতো, তার আরেকটি প্রমাণও ইক্ষ্বাকু বংশতালিকায় রয়েছে। এই বংশের প্রথম রাজা বলিষ্ঠিপুত্র চান্দ্রমূল, দ্বিতীয় হাটুরীপুত্র বীরপুরুষদত্ত, আর তৃতীয় রাজা বলিষ্ঠিপুত্র বাহুবল। এখন বাহুবলের বা দে ছিলেন একজন 'বলিষ্ঠিপুত্রী', তা তো তাঁর নামেই প্রমাণিত। নোভাগ্যবশত

বাহুবলের পিতা মাতৃপুত্র বীরপুরুষদত্তের চারজন রানীর মোটামুটি পরিচয় আমরা নিম্ন-প্রমাণে পেয়ে থাকি।<sup>১১</sup> একজন রানী ছিলেন শকরাঙ্ককন্তা। কন্তাবারা, বাহুবলের মাতা ইনি নন, কারণ শকরা মাতৃগোত্র ব্যবহার করত না। বীরপুরুষদত্তের অল্প তিন রানী ছিলেন তারই পিসতুতো বোন। এঁদেরই একজন তাহলে বাহুবলের মাতা। তাহলে এরা বশিষ্ঠপুত্রী অভিধাটি স্বত্ত্বশালয় তথা মাতৃশালয় পিতৃগৃহ থেকে নিয়ে এসেছিলেন। আবার এঁদের মাও ছিলেন বশিষ্ঠপুত্রী, কারণ তিনি ছিলেন বশিষ্ঠপুত্র চান্দ্রবলের ভগিনী। তাহলে দেখা যাচ্ছে চান্দ্রবলের মাতা, সেই মাতার কন্তা ( চান্দ্রবল ভগিনী ), তাঁর কন্তা ( বাহুবলের মাতা ) এবং বাহুবল নিজে, এই চারপুরুষ ধরে মাতৃবারায় 'বশিষ্ঠি' অভিধাটি প্রবাহিত হচ্ছে। দেখা যাচ্ছে যে বশিষ্ঠপুত্রীরা সর্বদাই বশিষ্ঠি গোত্রের পুত্র বা কন্তার জন্ম দিচ্ছে, তাদের স্বামীর বা পিতার গোত্র কোথায়ও ব্যবহৃত হচ্ছে না। এ বিবরণ থেকে এই ধারণাই দৃঢ়ত্ব হয় যে নারীরা স্বত্ত্বগৃহে পিতৃবংশের গোত্র ব্যবহার করত, এ সিদ্ধান্ত সঠিক নয়, তারা সদাসর্বদা মাতৃগোত্রই বহন করত। পুরুষরাও তাই, কিন্তু তাদের গোত্র-পরিচয়ের ব্যাপারটা প্রথম পর্বায়ে ছিল প্রায় অবান্তর, কারণ অব্যস্তন পুরুষে গোত্র পরিচয় সঞ্চালিত করার অধিকার তখনও এই ধরনের মাতৃগোত্র ব্যবহারকারী পুরুষগণ কর্তৃক অর্জিত হয়নি। তারপর কিছুদিন মাতৃগোত্র ও পিতৃগোত্রের পাশাপাশি সহাবস্থান চলেছিল। সেটা ছিল পরিবর্তনমুখী একটা জটিল কাল। বাস্তব দৃষ্টান্ত সংযোগে ঐ পর্বাষ্টটো সম্পর্কে আমরা পরে আলোচনা করব।

মাতৃগোত্রের ব্যবহারটা ছিল একটা ক্যানন—এমন কথাও বলা হয়েছে। যদি দীনেশচন্দ্র সরকার সম্পাদিত বইয়ে বক্তব্যটি স্থান না পেত, আমরা এ ধরনের বক্তব্যের উপর গুরুত্ব আরোপ করতাম না। পদবী বা গোত্রের ব্যবহার একটা ঐতিহ্যবাহী সামাজিক রীতি। ভারতীয় সমাজ-জীবনের ব্যবহারিক দিকটির সঙ্গে বীনের অন্তত সাধারণ পরিচয় রয়েছে, তাঁরাই জানেন যে পদবী অথবা গোত্র পরিচয়ের উপর কতখানি সামাজিক গুরুত্ব আরোপ করা হয়। এখনও গোত্রপরিচয় বর্ধহিন্দুর বিবাহক্ষেত্রে একটি ক্ষয়তালানী উপাদান। সেক্ষেত্রে ছ'হাজার বছর আগে একটি অঞ্চলের অভিভাষক সম্প্রদায়ের মাহুৎ একটি বিশেষ ধরনের গোত্র-পরিচয় ব্যবহার করতেন শুন্যায় ক্যাননের প্রয়োজনে, কার্যকারণ সম্পর্কবিজিত এমনতরো ব্যাখ্যা অসম্পূর্ণ অনৈতিহাসিক, অশ্রদ্ধেয় ও হাস্যকর।

আমলে মাতৃগোত্র সম্পর্কে এ পর্যন্ত যে সমস্ত আলোচনা হয়েছে, তার প্রায় পুরোটাই হয়েছে পুরুষপ্রধান সমাজের দৃষ্টিকোণ থেকে। এর ফলে, কার্গ মাহুৎ

বাক্য বলেছেন judicial blindness, সেই আতীর অজ্ঞতাই এ সম্পর্কে সত্য সিদ্ধান্তে উপনীত হওয়ার পথ রুদ্ধ করে দিয়েছে। নইলে এত ব্যাপকভাবে গর্হ-বিবাহ সংঘটন সত্ত্বেও ছিল কিনা, এ নিয়ে দীর্ঘদিনব্যাপী নিয়েই সংশয় প্রকাশ করেছেন<sup>১১</sup>—কিন্তু তারপরই কল্পিত এবং সম্পূর্ণ আনুমানিক যুক্তি প্রয়োগ করে সেই সংশয় থেকে উদ্ধার হয়েছেন। তিনি গোটা সম্রাটগণকে দেখেছেন বিবাহিতা নারীর গোত্রান্তর হতো কিনা, এই প্রশ্নের পরিপ্রেক্ষিতে। তিনি তাই সিদ্ধান্ত বাড়া করেছেন মহাসংহিতা এবং অস্ত্রান্ত শাস্ত্রীয় সাক্ষ্যের ভিত্তিতে। তিনি যত্নবশ করে-ছেন, “বর্তমান কালের স্ত্রীর অনিচ্ছিত বিবাহ-ব্যবস্থা খ্রীষ্টিয় পঞ্চম শতাব্দী পর্যন্ত ভারতীয় সমাজে অপ্রতিষ্ঠিত হয়েছিল বলে মনে হয় না।”<sup>১২</sup> অথচ তাঁর মনে এই প্রশ্ন জাগল না যে, যে সাতবাহন রাজারা জাতি-সাক্ষ্য বন্ধ করেছেন বলে দাবি করেছেন, ষাঁরা নিজেদের সাম্রাজ্য বলছেন, ষাঁরা অশ্বমেধ যজ্ঞ করেছেন, তাঁরা নিজেদের প্রজাদের মধ্যে না হোক, রাজপরিবার এবং অভিজাত সম্প্রদায়ের বিবাহ ব্যবস্থাটাকে সম্পূর্ণ অনিচ্ছিত রেখে দেবেন, এটা কতটা সামঞ্জস্যপূর্ণ।<sup>১৩</sup> প্রশ্নটা যে আসলো অনিচ্ছিত বিবাহ পদ্ধতির সঙ্গে সংশ্লিষ্ট নয়, সংশ্লিষ্ট হওয়া সামাজিক পদ্ধতির সঙ্গে, এ কথাটা তিনি বা তাঁর সমসাময়িকেরা কেউ বিবেচনাই করেন নি। গোপালাচাচারী অঙ্গদকে আদিত্য সমাজে যে এখনও বাত্‌গোত্র প্রচলিত সে কথাটা উল্লেখ করেছেন, কিন্তু তারপরই আবার প্রচলিত বারণাটিকেই আশ্রয় করেছেন, আদিত্য সমাজের উত্তরণ প্রক্রিয়ার প্রেক্ষিতে ব্যাপারটাকে বোঝার চেষ্টাই করেননি।<sup>১৪</sup> একটা সামাজিক রীতির উদ্ভব যে সামাজিক বিধর্তন প্রক্রিয়ার সঙ্গেই জড়িত থাকা সম্ভব, এ মৌল কথাটা ভুলে গিয়েই ব্যবহারী অহুসঙ্কান চালানো হয়েছে। ফলে ধানের বেতে বেতুন খোঁজাই সার হয়েছে।

৩

পদ্ধতিগত এই বিশ্রাস্তির সন্ধান কিছু অতি গুরুত্বপূর্ণ তথ্য বখাষকভাবে ব্যবহারই করা হয়নি। এ-মুণ্ডের লিপিমালা লক্ষ্য করলে দেখা যাবে, সাধারণভাবেই পিতৃনাম ব্যবহার করার দৃষ্টান্ত অনেক কম। আবার বাত্‌গোত্রধারীরা যেখানে পিতৃনাম ব্যবহার করেছেন, সেখানেও পিতৃনামের সঙ্গে বাত্‌গোত্রই ব্যবহার করেছেন, পিতৃ-গোত্র নয়।<sup>১৫</sup> কার্ণে শুভার একটি লিপিতে পাছি বশিষ্ঠপুত্র সৌমসেবের পিতার নাম ছিল কোলিকীপুত্র মিত্রদেব। আর তারহত শুভার পাছি বাচী (বাংনী) পুত্র বনভূতির পিতা গোতিপুত্র (কৌন্দী) অগরাজ এবং তার পিতা হচ্ছেন

গার্মীপুত্র বিশ্বদেব।<sup>২১</sup> নারীরা অনেকক্ষেত্রেই আবার মায়ের ব্যবহারিক নাম উল্লেখ করেছেন, মহাদেব ভ্রাতা ভগিনীর নাম উল্লেখ করেছেন, কিন্তু পিতার নাম উল্লেখ করেননি।<sup>২২</sup> আগে উল্লিখিত দুটি ব্যক্তিক্রম ছাড়া এ-যুগের কোনো মাতৃগোত্রধারী সামন্তের পিতৃপরিচয় আমরা লিপিলিপিতে পাইনি।

সবচাইতে উল্লেখযোগ্য, মাতৃগোত্রধারী (অর্থাৎ দ্বিতীয় পর্যায়ের) মাতৃবাহন রাজারা পর্বত কেউ-ই তাঁদের লিপিতে পিতৃপরিচয় দেননি। গৌতমী বলদ্রীও উল্লেখ করেননি তাঁর স্বামীর নাম।<sup>২৩</sup> বাশ্ঠিপুত্র পুলোমায়ী একটি লিপিতে পিতার উল্লেখ (পিতৃপতির) করেছেন মাত্র, কিন্তু তার নাম দেননি। এ তথ্যটা শুধু গুরুত্বপূর্ণ নয়, কিছুটা বিষ্ময়করও বটে। সাধারণভাবে প্রাচীন ভারতের রাজন্যবর্গ ও অভিজাত সম্প্রদায় যে সমস্ত লিপিপ্ৰমাণ রেখে গেছেন, তাতে পিতৃনাম এবং পিতৃবংশের বিস্তার উল্লেখ চোখে পড়ে। মূলত পিতৃপরিচয়ের ব্যাপারে তাঁদের বিশেষ সচেতনতা ছিল, যে সচেতনতা আজকের ভারতীয় সমাজেও বহমান। কিন্তু মাতৃবাহন যুগে দক্ষিণ-পশ্চিম ভারতে, বিশেষ করে অভিজাত সম্প্রদায়ের মধ্যে ঐ সচেতনতার বিলক্ষণ অভাব পরিলক্ষিত হচ্ছে। এটা নিশ্চয়ই একটা বিশেষ ধরনের সামাজিক মানসিকতার প্রতিফলন এবং সে মানসিকতার পশ্চাৎপটে যে ধরনের সমাজ সংগঠন সক্রিয় থাকে, তার সঙ্গে পরিপূর্ণ পিতৃতান্ত্রিক সমাজ সংগঠনের কিছুটা পার্থক্য পাকাই খাড়াবক। মাতৃগোত্রকে জাহির করা এবং পিতৃপরিচয় সম্পর্কে নীরব থাকা শুধুমাত্র সেই ধরনের সমাজেরই সাধারণ লক্ষণ হতে পারে, যে সমাজে ঐতিহ্যগত কারণে পিতার চাইতে মাতার সামাজিক গুরুত্ব সমধিক। এই মৌলিক সত্যটি মেনে নিলে মাতৃবাহন যুগের মাতৃগোত্র ব্যবহারের রহস্যটা অনেক পরিষ্কার হয়ে যায়।

আমরা এমন কথা বলছি না যে ঐ যুগে পরিপূর্ণ মাতৃতান্ত্রিকতাই চালু ছিল, কিংবা উত্তরাধিকার মাতৃধারায় প্রবাহিত হতো। সমসাময়িক লিপিসালায় যে-সমস্ত তথ্য বিদ্যুত, তাতে বোঝা যায় উত্তরাধিকারের ক্ষেত্রে পিতৃধারার প্রাধান্ত তখন ঐ সমস্ত অঞ্চলে মোটামুটিভাবে প্রতিষ্ঠিত। কিন্তু পিতৃপ্রাধান্তের আদর্শটা সেখানে ছিল আগন্তুক, ঐতিহ্যগত আদর্শটা ছিল মাতৃপ্রাধান্তের। নতুন আগন্তুক আদর্শের সঙ্গে ছিল সহযোগী অর্থনীতির সহায়তা, তবুও বার শিকড় ঐতিহ্যের গভীরে প্রোথিত, সে অত সহজে তার নিজস্ব ছবিটুকু ছেড়ে দেয় না। অর্থনীতি ও রাজনীতির ক্ষেত্রে পুরুষপ্রাধান্ত স্থাপিত হলেও সামাজিক ক্ষেত্রে মাতৃপ্রাধান্ত



আরও কিছুদিন টিকেছিল। এমনকী অর্থনৈতিক এবং রাজনৈতিক ক্ষেত্রেও নারী-প্রাধিকারের কিছু কিছু অবশেষও যে এ-যুগে বজায় ছিল, তার প্রমাণও রয়েছে।

ঐতিহাসিকরা এগুলি নিয়ে কিছুটা আলোচনাও করেছেন, যদিও এগুলির সঙ্গে নারীপোজ বাবহারের সংশ্লিষ্ট থাকার সম্ভাবনা ছিল কিনা, তা পরীক্ষা করে দেখেননি। সাধারণভাবে নারীর মর্যাদা সাতবাহন যুগে কিছুটা বেশি ছিল, এই সিদ্ধান্তই তাঁরা আমাদের জানিয়েছেন। নাসিক, অমরাবতী ও অন্তান্ত জায়গায় যে বৌদ্ধমঠগুলি ছিল, তাতে অনেকগুলি দানলিপি উৎখাও হয়েছে। নাসিকে ২৯টির মধ্যে ১৬টি, অমরাবতীতে ১৪৪টির মধ্যে ৭২টি এবং কুড়াতে ৩০টির মধ্যে ১৩টি ক্ষেত্রে মহিলারাই দান করেছেন। কোনো কোনো ক্ষেত্রে সে দানের পরিমাণ রীতিমতো উল্লেখযোগ্য।<sup>১০</sup> দানকার্যে নারীদের এত ব্যাপক অংশগ্রহণ অসম্ভব এবং অল্প যুগে দৃষ্টিগোচর হয় না। কেউ কেউ মন্তব্য করেছেন যে সে যুগের মহিলারা বড়োই ধর্মপরায়ণ ও দানশীলা ছিলেন। তা তো ছিলেনই, কিন্তু ঐ সমস্ত বিচ্ছিন্ন মন্তব্যের প্রতি কটাক্ষ না করেও বলা যায় যে দানশীলতা ছাড়াও এগুলি নারীর অর্থনৈতিক স্বাধীনতার প্রমাণও দিচ্ছে। স্পষ্টই বোঝা যাচ্ছে নারীদের নিজস্ব সম্পদ ছিল এবং তার উপর তাঁদের কর্তৃত্বও ছিল। এ-সম্পদ আংশিক উত্তরাধিকারের মাধ্যমে অর্জিত হয়েছিল কিনা, তা জানার মতো তথ্য অবশ্য আমাদের হাতে নেই। নারীর যেটুকু অর্থনৈতিক প্রতিপত্তির আভাস আমরা এ তথ্য থেকে পাইছি, তা নিশ্চিতই আধুনিক কৈতায় নারীমুক্তি আন্দোলনের মাধ্যমে অর্জিত ছিল না, সে অধিকারটুকু টিকেছিল যদি নারীতান্ত্রিক রীতির অবশেষ হিসাবে।

অমরাবতী মঠের দেয়ালে একটা কৌতূহলপ্রদ চিত্র রয়েছে। হুজন রাজ-পুস্তকের মধ্যে কথা হচ্ছে এবং তাকে ধরে রেখেছেন একটি নারীবাহিনী। তাঁদের কারোর তলোতে উত্তেজনা, কারোর বা কৌতূহল পরিস্ফুট। প্রাচীন ভারতীয় স্থাপত্য, তাক্ষর বা চিত্রকলায় নারীরা সাধারণত দেবী, অঙ্গরা, নর্তকী অথবা প্রতিহারিণী হিসাবেই উপস্থাপিত। আলোচ্য চিত্রের নারীরা কিন্তু সাধারণ গৃহিণী শ্রেণীর, বড়ো-জোর রাজপরিচারিকা। প্রকৃত আলোচনার তাঁদের এই অংশগ্রহণ সাতবাহন-যুগের সামাজিক অবস্থারই প্রাক্কলন। আরেকটি ছোট তথ্যও উল্লেখযোগ্য। কতগুলি লিপিতে মহারানী<sup>১১</sup>, মহাসেনাপাতিনী<sup>১২</sup> এই অভিধা মহিলাদের নামের আগে জুড়ে দেওয়া হয়েছে। যদিও এঁরা মতীয় রাজকর্মচারী ছিলেন না, অভিধাতুলো তাঁরা লাভ করেছিলেন স্বামীর কর্মক্ষেত্রে, তবুও মহারানীর মতো

সামন্তদায়ীরাও যে সম্মানজনক অভিব্যক্তি বা ব্যবহারের সুযোগ পেতেন, এটা নারীদের স্বাক্ষরিত সম্মানের ইঙ্গিত দিচ্ছে। পরবর্তীকালের অভিজাত সম্প্রদায়ের মধ্যে এ রীতি আর চালু ছিল না।

আরও গুরুত্বপূর্ণ তথ্য পাওয়া যাচ্ছে নারীদের একটি নিদর্শনলিপিতে। গৌতমী-পুত্র সাক্ষরকারিণি স্বাক্ষরিত গৌতমী বল্লভীর আদেশে রচিত একটা দানলিপিতে দেখা যাচ্ছে যে রাজস্বাভার প্রদান পরিচালিকা দানপত্রটি অনুমোদন করেছেন এবং লিপিটি খোদাইও করেছেন পুজিতি নারী একজন পরিচালিকা।<sup>৩৩</sup> বৈশ্বিক তথ্য প্রশাসনিক কাজকর্মে নারীদের এই ধরনের সরাসরি অংশগ্রহণের ইঙ্গিতটিও তাৎপর্যপূর্ণ। লক্ষ্য করার বিষয় গৌতমী বল্লভী নিজেকে সাক্ষরকারিণি স্বাক্ষর বলে দাবি করেছেন কিন্তু স্বাক্ষরপ্রদান করেননি। পুত্র বা কস্তার পরিচয় স্বাক্ষর পরিচয় প্রদানের বহু দৃষ্টান্ত এ-মুগে পাওয়া যাচ্ছে। সে তুলনায় পিতৃ বা স্বামী পরিচয়ের সংখ্যা অল্পসংখ্য।<sup>৩৪</sup>

একটি বিবরণে পাচ্ছি—নারী তীর্থযাত্রায় গেছেন, সঙ্গে তাঁর পিতা, স্বামী, স্বাক্ষর, পুত্র, কস্তা; এমনকি বোনও পর্যন্ত। অনুমান করা হয়েছে কোনো নারীর পিতৃস্বাক্ষরিত গমনের সময়ই সম্ভবত এই তীর্থযাত্রাটি সংঘটিত হয়েছিল।<sup>৩৫</sup> এর চাহতে কিন্তু অনেক বেশি সম্ভাব্য যে নারীরা কোনো কোনো ক্ষেত্রে স্বাক্ষরলাভে যেতেন না, স্বামীরাই আসতেন পরীক্ষণে। দক্ষিণ ভারতে এই রীতি এখনও বহু ক্ষেত্রে প্রচলিত। Matrilocal এই বিবাহ-ব্যবস্থা স্বাক্ষরপ্রদান সমাজেরই একটি বিশেষ রীতি। স্বাক্ষরপ্রদান আসলে মহারাষ্ট্র অঞ্চলেও সম্ভবত এই রীতির অবশেষ টিকেছিল।

নানাসাটওয়ার একটি লিপিতে রানী নাগিনকা দাবি করেছেন যে তিনি অশ্বমেধ যজ্ঞের অনুষ্ঠান করেছেন। সেই যজ্ঞের বিবরণও দেওয়া হয়েছে। অশ্বমেধ যজ্ঞ কোনো নারীদ্বারা অনুষ্ঠিত হতে পারে কিনা, এ নিয়ে ডি. আর. ভাওয়ারকার, কুল্লার প্রভৃতি পণ্ডিতজন বিস্তারিত উত্থাপন করেছেন।<sup>৩৬</sup> সে বিতর্কে প্রবেশ না করেও বলা যায় যে কোনো নারী যখন প্রকৃত্তে এ-ধরনের দাবি উপস্থাপন করেন, তখন তাঁর পিছনে একধরনের সামাজিক স্বীকৃতি নিশ্চয়ই প্রচ্ছন্ন থাকে। অতএব তার কাজ শাস্ত্রীয় হয়েছিল কিনা, স্বামী সহযোগে যজ্ঞটি করেছিলেন কিনা, এ সমস্ত তথ্যের চাইতেও গুরুত্বপূর্ণ তথ্য হচ্ছে তাঁর এই ঘোষণার মধ্যে নিশ্চয়ই লোকাচার ও দেশাচার বিরোধী কিছু ছিল না, থাকলে এমন লিপি উৎকর্ষিত হতো না।

অপর একটি তথ্যেরও উল্লেখ করা দরকার। এ-মুগের কিছু দানলিপিতে স্বাক্ষর

প্রকৃত্তেই নিজেকে বেড়াপুত্র বা গণিকাকন্যা বলে ঘোষণা করেছেন। সামাজিক বর্ণাশ্রমের দিক দিয়ে হানিকর বিবেচিত হলে এমনভরো ঘোষণা নিশ্চয়ই নিষিদ্ধ হতো না। পুজারিগণ নারী বধন সামাজিক নেত্রী এবং ধর্মীয় প্রবান ছিলেন, সে যুগে বহুচারিতা যে তাঁদের পুণ্য কর্তব্য হিসেবে বিবেচিত হতো, সে এসঙ্গে আমরা পরে আসব। বাত্‌প্রাধান্যের সঙ্গে পুজারিগণের সামাজিক প্রতিষ্ঠার ঘনিষ্ঠ সম্পর্ক ছিল, এবং ডি. ডি. কোসারী দেখিয়েছেন যে এই সমস্ত পুজারিগণের পরে পুরুষ-প্রবান সমাজে গণিকা হিসাবে শ্রেণীগণ এবং ঘৃণার পাত্রী হয়ে দাঁড়ায়।<sup>৩৭</sup>

এই যে সামাজিক পটভূমি, যেখানে নারীসমাজের আচার-আচরণের স্বাধীনতা অনেকখানিই স্বীকৃত, তার সঙ্গে পরবর্তী ভারতীয় সমাজের চিত্রটি ঠিক মেলে না, মেলে না পরবর্তী সামাজিক ও ধর্মীয় দৃষ্টিভঙ্গির সঙ্গেও। আসলে এটা ছিল একটা যুগসন্ধির সময়, দুটো বারার মধ্যে টানা পোড়েন চলছে। বাত্‌গোত্রের ব্যবহারই যে একচেটিয়া ছিল, তাও তেঁা নয়। বর্ণিক এবং ক্রমকরা কেউই বড়ো-একটা বাত্‌গোত্র ব্যবহার করেননি, কেউ কেউ পিতৃপরিচয়ও দিয়েছেন। শক ও যবনরাও বাত্‌গোত্রের অনুসারী ছিলেন না। সাতবাহন রাজাদের মধ্যেও দুটো বারাই পাচ্ছি। শিমুককে যদি সাতবাহন বংশের প্রতিষ্ঠাতা মরি, তবে তিনি এবং তাঁর পরবর্তী দুজন রাজা, প্রথম সাতকর্ণি এবং কৃষ্ণ, বাত্‌গোত্র ব্যবহার করেননি। উত্তরাধিকারটাও ঠিক কোন বারায় চলত তা-ও স্থম্পটভাবে বোঝার উপায় নেই। প্রথম সাতকর্ণির লিপিতে শিমুকের উল্লেখ আছে, কিন্তু পিতা হিসাবে উল্লিখিত হননি। লিপিতে কিন্তু তাঁর রানী নাগনিকার পিতার নাম রয়েছে। রানী নাগনিকার পুত্রের নাম লিপিতে রয়েছে, কিন্তু তার মধ্যে আবার পরবর্তী রাজা কৃষ্ণের উল্লেখ নেই। ঐতিহাসিক নীলকণ্ঠ শাস্ত্রী তাই বলেছেন যে সাতবাহনদের উত্তরাধিকারের প্রথমটি বড়ো গোলমালে।<sup>৩৮</sup> বাই হোক, শিমুক থেকে কৃষ্ণ পর্যন্ত আমরা বাত্‌গোত্রের উল্লেখ পাচ্ছি না। পরবর্তী পর্যায়ের বেশ ক'জন রাজার নামই আমরা জানি না।<sup>৩৯</sup> ফলে এ রাজবংশে বাত্‌গোত্রের ব্যবহার যে কোন রাজার আমলে শুরু হলো তাও বলা কঠিন। কে. গোপালাচরী অনুমান করেছেন যে স্বামীয় প্রভাবশালী কোনো বংশের সঙ্গে বিবাহসূত্রে আবদ্ধ হওয়ার মাধ্যমে সাতবাহনরা এই রীতিটি অর্জন করে থাকতে পারেন।<sup>৪০</sup>

প্রথম সাতকর্ণির স্ত্রী নাগনিকার যে উল্লেখ পাচ্ছি, তার সঙ্গে এই প্রকার সম্পর্ক থাকা অসম্ভব নয়। কোসারী দেখিয়েছেন যে সমকালীন বিভিন্ন উপজাতিকের সাধারণভাবে নাগ বলে অভিহিত করা হতো<sup>৪১</sup> এবং এঁদের সামাজিক সংগঠন

অধিকাংশ ক্ষেত্রেই ছিল মাতৃপ্রধান।<sup>১২</sup> নাগনিকা নামটি যে নাগবংশীয় কস্তার নাম হিসাবেই এসেছে, সে বিষয়ে ঐতিহাসিকরা প্রায় নিঃসন্দেহ।<sup>১৩</sup>

নাগবংশীয়দের আরও কিছু উল্লেখ এ-যুগের প্রত্নলিপির মধ্যে রয়েছে।<sup>১৪</sup> তবুও সাতবাহনদের মাতৃগোত্র ব্যবহারের রীতির উদ্ভবের সঙ্গে নাগবংশীয়দের সংসর্গের ব্যাপারটা অল্পমানের পর্বায়েই রেখে দেওয়া ভালো, আরও নির্দিষ্ট তথ্য বাতীত সিদ্ধান্ত নেওয়া সমীচীন নয়। তবে বিবাহসূত্রে মাতৃগোত্র প্রাপ্তির একটা দৃষ্টান্ত আমাদের হাতে রয়েছে। আতীর রাজা ঈশ্বর সেন নিজেকে মাতরীপুত্র বলে অভিহিত করেছেন, কিন্তু তাঁর পিতা মাতৃগোত্র বঞ্চিত শুদ্র শিবদত্ত।<sup>১৫</sup> আতীর-দের বহিরাগত উপজাতি এলা হয়।<sup>১৬</sup> এবং তাঁরা মাতৃগোত্র ব্যবহার করতেন না। শিবদত্তের নামের আগে কোনো রাজমর্যাদাসূচক পদবীও ব্যবহৃত হয়নি, তাতে মনে হয় ঈশ্বর সেন মাতৃসূত্রেই রাজত্বলাভ করেছিলেন। এমনও হতে পারে যে নাগনিকার আমলে নয়, তার পরের পয়ায়ে, শকদের আক্রমণে বিপর্যস্ত ও ছত্ররাজ্য সাতবাহনরা হয়তো স্থানীয় কোনো প্রভাবশালী মাতৃগোত্রের সঙ্গে বিবাহবন্ধনের সূত্রে পুনরায় রাজনৈতিক ক্ষমতায় অধিষ্ঠিত হয়েছিল।

যাই হোক, মূল ব্যাপার দাঁড়ালো—প্রথম তিনজন সাতবাহন রাজা মাতৃগোত্র ব্যবহার করতেন না, তারপর একটা অস্পষ্ট অব্যায়, এবং এরপর গৌতমীপুত্র সাতকর্ণি থেকে সাতবাহনরা ধারাবাহিকভাবে মাতৃগোত্র ব্যবহার করে গেছেন। অর্থাৎ সামাজিক সংগঠন ও সামাজিক আদর্শের ক্ষেত্রে একটা অস্থির অবস্থা চলেছে। পুরনো আদর্শের তিস্তি টলে গেছে, কিন্তু তা তখনও সমূলে উৎপাটিত নয়, আবার নতুন আদর্শের অল্পপ্রবেশ ঘটেছে, কিন্তু তার তিস্তিও দৃঢ়মূল হয়নি। সামাজিক ক্ষেত্রে মাতৃপ্রাধান্য ও পিতৃপ্রাধান্যের এই যে সংঘাত, ঘন্থ এবং সহাবস্থান—ও তার সামাজ্য পরবর্তী যুগের লিপিমালার তারই ইঙ্গিতগুলি বিদ্যুত।

## ৪

উৎপাদন পদ্ধতির পরিবর্তনে যখন পর্যাপ্ত উদ্ভবের সৃষ্টি হয়, ব্যক্তিগত বালিকানা, পিতৃপ্রাধান্য, পুত্রের উত্তরাধিকার ইত্যাদি ধারণাগুলো তখন তারই অসুখক হিসাবে অনিবার্যভাবে আসে। সাতবাহন যুগের কিছু আগেই অসুস্থতাপ আর্থ-সামাজিক আবহ যে দক্ষিণ-পশ্চিম ভারতে তৈরি হয়েছিল, সে আলোচনা আমরা পরে করব। বর্তমান ক্ষেত্রে প্রাসঙ্গিক তথ্যটি হচ্ছে, অর্থ নৈতিক আবহের আনুকূল্যে যদি পিতৃ-প্রাধান্যের আদর্শটি সামাজিক ক্ষেত্রে একবার অল্পপ্রবিষ্ট হয়, তবে শেষ পর্যন্ত তার

চূড়ান্ত অব্যবস্থিত রাখা যায় না। মাতৃগোত্র বা মমজাতীয় আদর্শ ঐতিহ্যের জোরে কিছুদিন লড়াই চালিয়ে যায় সত্যি, কিন্তু অবশ্য এই লড়াইয়ে তার পরাজয় তুলায় কিছু সময়ের ব্যাপার মাত্র। সমাজতত্ত্ববিদ হিসাবে স্ত্রীর জেমন স্বেচ্ছায়ের অনেক সিদ্ধান্তই আজ অকেজো বলে ধরে নেওয়া হয়, কিন্তু তার নিরোক্ত বক্তব্য এখনও সঠিক :

“Whereas the system of father kin once established is perfectly stable and never exchanged for mother kin, the system of mother kin on the other hand is unstable being constantly liable to be exchanged for father kin.”<sup>৯১</sup>

সাক্ষ্যবাহন ইক্কাহুদের পরে মাতৃগোত্র ব্যবহারের রীতিটি যে রাতারাতি নির্বাসিত হয়েছিল, তা নয়। বিচ্ছিন্নভাবে তার দৃষ্টান্ত অস্তিত্বের পরিচয় এরপরও পাওয়া যায়। বাকাটক বংশীয় প্রথম রাজা বিদ্যাবাস্তি নিজেকে বলেছেন হারীতী-পুত্র। এই বংশের আর কোনো রাজা এই ধরনের পরিচয় বহন করেননি, কিন্তু একজন যুগরাজ পাণ্ডবা যাচ্ছে যিনি ছিলেন গৌতমীপুত্র।<sup>৯২</sup> চূত, কদম্ব এবং চালুক্য বংশীয় রাজারা নামের আগে মাতৃগোত্র ব্যবহার করেননি, কিন্তু একজন আদিমাতা থেকে নিজেদের উত্তর ঘোষণা করার চেষ্টা তাঁরা করেছিলেন। তাঁরা নিজেদের বংশ পরিচয় দিয়েছেন হারীতীপুত্র বলে। অর্থাৎ তাঁরা ব্যক্তিগত মাতৃগোত্রের বদলে পারিবারিক মাতৃগোত্রের প্রচলনের চেষ্টা করেছিলেন। কিন্তু তার পাশাপাশি পিতৃগোত্র ব্যবহারের প্রবণতাও তখন ক্রমবর্ধমান। সাক্ষ্যবাহন যুগের অন্তত একটি লিপিতে গৌতমীপুত্র সাতকর্ণি এবং বশিষ্ঠপুত্র পুলোমায়ীর উপর পিতৃগোত্রও আরোপ করা হয়েছে।<sup>৯৩</sup> তাঁদের পিতৃগোত্র বলা হয়েছে ‘বৃহৎকল’। শকবর্মণ রত্নপুরাণবস্ত্র নিজেকে ‘বৃহৎকলায়ন’ গোত্রের সন্তান বলেছেন, পরবর্তী আরেকজন রাজা জয়বর্মণও ‘বৃহৎকলায়ন’।<sup>৯৪</sup> জয়বর্মণকে পরাজিত করেন যে রাজবংশ তাদের গোত্র ছিল শালকায়ন।<sup>৯৫</sup> চালুক্য ও কদম্বরা একদিকে হারীতীপুত্র, অপরদিকে তাঁদের পিতৃগোত্র হচ্ছে ‘মানব্য’।<sup>৯৬</sup>

বাকাটকদের পিতৃগোত্র ছিল বিজুবুজ, সম্ভবত তাঁদেরই জাতি বিজুবুজিগোত্র রাজ্য স্থাপন করেছিলেন। আরেকটি রাজবংশ পাণ্ডি ধারা নিজেদের বলেছেন ‘আমল গোত্রীয়’।<sup>৯৭</sup> এগুলি সবই দক্ষিণ-পশ্চিম ভারতের রাজবংশ, সাক্ষ্যবাহন-ইক্কাহুদের অন্তর্ভুক্তি এরা রাজত্ব করেছেন। দেখা যাচ্ছে বিচ্ছিন্নভাবে মাতৃগোত্রকে টিকিয়ে রাখার প্রয়াস সত্ত্বেও পিতৃগোত্রই আদর্শ নিয়ে নিচ্ছে, মাতৃ-

গোত্রের পুনঃপ্রতিষ্ঠা আর সম্ভব হয়নি। ফ্রেজারের পুত্র অহুসারে এটাই অনিবার্য ছিল।

পিতৃগোত্র হিসাবে যে নামগুলো পাচ্ছি, সে সম্পর্কেও একটু আলোচনা করা দরকার। এর মধ্যে ছোটো নাবের সঙ্গে কিছুটা বৈদিক সংলগ্ন রয়েছে। শালভায়ন একজন বৈদিক ঋষি, প্রচলিত গোত্র তালিকায় অবশ্য তিনি গোত্র-প্রতিষ্ঠাতা নন, তবে প্রবরের তালিকায় তাঁর নাম রয়েছে। বিষ্ণুসূক্ত বা বিষ্ণুস্মৃতিগুণও কোনো স্বীকৃত গোত্র নয়, তবে বিষ্ণুসূক্তকে স্তরধ্বজগোত্রের শাখা হিসাবে উল্লেখ করা হয়েছে।<sup>৫৪</sup> বৃহৎকলারন, আনন্দ বা মানব্য কিন্তু কোনো স্বীকৃত গোত্র তালিকায় উল্লিখিত নয়। বোকা হচ্ছে, পিতৃগোত্রের আদর্শটা হয়তো বেদপ্রভাবিত উত্তর ভারত থেকেই এসেছে, কিন্তু গোত্রনাম ধারণ করার সময় বৈদিক আদর্শ পুরোপুরি অনুসরণ করা সম্ভব হচ্ছে না। গোত্র প্রতিষ্ঠাতাকে বংশের আদিপুরুষ হিসাবে গণ্য করার যে ধারণা পরবর্তী আশ্রয় ঐতিহ্যে সুপ্রতিষ্ঠিত, এই গোত্রনামগুলি সবক্ষেত্রে তার প্রতিও মনোযোগী নয়। মনে হয় উপজাতীয় যে সমস্ত গোষ্ঠী নতুন সাংস্কৃতিক ও সামাজিক আদর্শকে গ্রহণ করতে এগিয়ে এসেছিলেন, তারা সম্ভবত নিজস্ব কোনো সামাজিক অভিজ্ঞানকে (যেমন টোটেম, শৌকিক আদিপিতা অথবা আদিমাতার পুরুষ রূপান্তর) সামান্য পরিবর্তিত ও সংস্কৃত ভাষান্তরিত করে গ্রহণ করেছিলেন।

আরেকটি তথ্যও লক্ষণীয়। এই সময়কার দক্ষিণ-পশ্চিম ভারতীয় প্রায় সবগুলি রাজবংশই নিজেদের ব্রাহ্মণ হিসাবে ঘোষণা করেছেন। মৌর্য পরবর্তী উত্তর ভারতীয় রাজবংশ স্বক এবং কাবরাও নিজেদের ব্রাহ্মণ বলেছেন। সাধারণত বলা হয় যে মৌর্যযুগে বৌদ্ধধর্মের প্রসার এবং হিন্দুধর্মের গৌরবহানি ব্রাহ্মণদের অস্তিত্ব ধারণ করতে উদ্বুদ্ধ করেছিল।<sup>৫৫</sup> যুক্তিটি খুব জোরালো বলে মনে হয় না। স্বকদের বৌদ্ধ বিবেক সম্পর্কেও সন্দেহের অবকাশ রয়েছে আর দক্ষিণ-পশ্চিম এই সমস্ত রাজবংশের অনেকেই বৌদ্ধধর্মের রীতিমতো পোষকতা করেছেন। প্রশ্ন হচ্ছে, পরবর্তী যুগের হিন্দু বাজারা যখন নিজেদের ক্রটিযুক্ত প্রমাণের জন্য উৎসাহ দেখিয়েছেন, সেক্ষেত্রে এঁদের ব্রাহ্মণত্বের দাবির পেছনে কোন বিশিষ্ট দাবিটি কাজ করেছিল?

একটি অনুমান সম্ভাব্য বলে মনে হয়। বৈদিকধর্মের সঙ্গে প্রাকবৈদিক ধর্মীচারের সংমিশ্রণে যে ব্রাহ্মণ্যধর্ম জন্ম নিয়েছিল, বহু আদিবাসী গোষ্ঠীকে তা আকর্ষ করেছিল।<sup>৫৬</sup> এই গোষ্ঠীগুলির অনেকেই আদি পর্যায়ে ছিল বাহুতান্ত্রিক

এক পরবর্তী বিবর্তনে একধরনের পুরোহিত-শাসক (priest-king) এই ধরনের অনেক গোষ্ঠীকেই পরিচালনা করতেন। আত্মপূজা সমাজে অতুপ্রবিষ্ট হওয়ার সময় এঁরা যে আত্মপূজার বর্ধাঙ্গ পেতেন, তাতে সন্দেহের অবকাশ কম।<sup>৭৭</sup> সেই সঙ্গে শাসক হিসাবে তাঁদের রাজপরিচয়ও ছিল স্বীকৃত। বাংলার সেনবংশীয় রাজারা ছিলেন দক্ষিণ ভারতগত, তাঁরা যে নিজেদের ব্রাহ্মকাজ্য বলতেন, তার মধ্যেও সম্ভবত এই সত্যটি নিহিত রয়েছে। খুবই সম্ভাব্য যে দাক্ষিণাত্যের এই সমস্ত আত্মপূজা শাসকদের সঙ্গে উত্তর ভারতের কাজ্য বা নব্যকাজ্য রাজবংশগুলির একটা সংঘাতের সম্পর্ক বর্তমান ছিল। তাহ গোতরীপুত্র সাকর্য্য দাবি করেছেন যে তিনি কাজ্যদের গর্ভহানি ঘটিয়েছেন।<sup>৭৮</sup> বিখ্যাত বনার বাণেশ্বরের সংঘাত বা পরজরারের কাজ্য 'মহনের কাহিনীর পটভূমি এই ধরনের বাস্তব পরিপ্রেক্ষিতে রচিত হওয়া বিচিহ্ন নয়। হাতুগোত্রের অবলুপ্ত এবং পিতৃগোত্রের প্রতিষ্ঠার বর্ধাঙ্গতী পর্যায়টাতে একটি সামাজিক ঘন্টার অস্তিত্ব নিশ্চয়ই ছিল। কিন্তু তার স্বরূপটি আজকে আর নির্ণয় করা সম্ভব নয়। বড়ো রকমের কোনো সংঘাতের ইঙ্গিত স্মৃতিই সময়ের রাজকীয় 'লিপিস্থাপার মধ্যেও নেই। কিন্তু ছোট্ট অথচ যথেষ্ট গুরুত্বপূর্ণ একটি স্মারক রয়েছে, যার তাৎপর্য, কেন জানি না, পণ্ডিত সমাজে আলোচিত হয়নি। 'লিপিস্থাপার দেখা যাচ্ছে দক্ষিণ ভারতের বৃহৎফলায়ন, পল্লব এবং শালঙ্কায়ন বংশের রাজারা নিজেদের বলেছেন 'পিতৃভক্ত'।<sup>৭৯</sup> উড়িষ্যার বর্মণ রাজারা এবং গজবংশীয়রাও<sup>৮০</sup> নিজেদের সম্পর্কে 'পিতৃভক্ত' শব্দটি ব্যবহার করেছেন।

এখানে ঐ 'পিতৃভক্ত' শব্দের ব্যবহার তথ্য হিসাবে নিশ্চয় খুব উল্লেখযোগ্য। পরবর্তীকালে অনেক রাজকীয় লিপিতেই পিতৃপুত্রের বিপুল গৌরবমহিমা কীতিত হয়েছে, কিন্তু তাঁরা কখনও নিজেদের 'পিতৃভক্ত' বলে জাহির করা প্রয়োজন মনে করেননি। দক্ষিণ ভারতে ঐ বিশেষ কালপর্যায়ের দেখা যাচ্ছে, সে প্রয়োজন কেউ কেউ অনুভব করেছেন। কালপর্যায়টাও লক্ষ করার মতো। অনতিপূর্বে সাতবাহনরা ব্যবহার করেছেন হাতুগোত্র, পিতৃপরিচয়টুকু পর্যন্ত তাঁরা দেওয়ার প্রয়োজনবোধ করেননি। তারপরে একদল রাজা ধারাবাহিক ভাবে পিতৃপরিচয় দিয়ে গেছেন, কিন্তু কেউ কেউ সেই সঙ্গে পারিবারিক বা ব্যক্তিগত হাতুগোত্র বজায় রাখতেও চেষ্টা ছিলেন। তারই সমসাময়িক বা সামান্য পরবর্তী একদল রাজবংশ দেখা যাচ্ছে হাতুপরিচয় একেবারেই বর্জন করেছেন এবং নিজেদের ঘোষণা করেছেন 'পিতৃভক্ত' বলে। এই ঘোষণার প্রয়োজন কেন পড়ল? নিশ্চয়ই বিপরীত দিকে

আরেকদল ছিলেন, যারা ছিলেন 'মাতৃভক্ত'। এঁরা কারা তা-ও আমরা ঐতিহাসিক নির্ধারণ থেকেই আগে চিহ্নিত করেছি। স্পষ্টই বোঝা যাচ্ছে যে বিপরীত দিকে একদল 'মাতৃভক্ত' প্রাচীন সামাজিক আবেশের কিছুটা অবশেষ টুকিয়ে রাখতে সচেষ্ট ছিলেন বলেই নবায়িত পিতৃপ্রধান সামাজিক আদর্শের সমর্থকরা পিতৃভক্তির প্রকাশ পরাকাষ্ঠা দেখাতে অগ্রপ্রাণিত হয়েছিলেন। সমাজদেহে পিতৃপ্রাধান্তের ধারণাটা যখন পাকাপোক্ত হয়ে যায়, তখন এই ধরনের ঘোষণা বাহ্যল্যমাত্র। এর একটা প্রাসঙ্গিকতা তখনই ছিল যখন 'পিতৃভক্তি' সমাজের সমস্ত সমানভাবে সুপ্রতিষ্ঠিত হয়নি। মাতৃপ্রধান সমাজ-সংগঠনের বস্তুভিত্তি আগেই অগ্রহিত হয়ে গিয়েছিল, কিন্তু সামাজিক রীতিনীতির মধ্যে তার কিছু কিছু গুরুত্বপূর্ণ অবশেষ টুকিঁড়ে এখন ঐ তত্ত্বপ্রেমকে সঞ্চল করে : সেই অবশেষগুলিকে সম্পূর্ণ উৎসাদন করার ক্ষমতা নতুন সামাজিক নেতৃত্ব যে উজোগ নিয়েছিল, 'পিতৃভক্ত' এই সমস্ত রাজবংশ হচ্ছে তাঁদেরই অধীনসাহী প্রতিকৃতি। যে ভৌগোলিক এলাকায় নামের আগে মাতৃগোত্র ব্যবহার করা হতো, এখন সেই এলাকাতেরই যে নামের মধ্যে প্রায় বাধাতামূলক 'পত্ন্যম ব্যবহার করা হয়, সেটাও হয়তো এই 'পিতৃভক্তি'রই বহিঃপ্রকাশ।

৫

আমরা দেখাতে চেষ্টা করেছি যে মাতৃপ্রধান সমাজ বিবর্তন-প্রক্রিয়ার অনিবার্য অভিব্যক্তিতে যখন পিতৃপ্রাধান্তের দিকে অগ্রসর হতে থাকে, তখন অন্তর্গতীকালীন কতকগুলি চরিত্রলক্ষণ সমাজদেহে প্রকটিত হওয়াটাই সম্ভাব্য। সাতবাহনযুগে সেই ধরনের লক্ষণগুলি বর্তমান ছিল এবং তারই ভিত্তিতে ঐ যুগটিকে একটি অন্তর্গতী পর্যায়রূপে বিবেচনা করা যায় বলেই আমাদের ধারণা। তথ্যের বিচারে এ-ধারণা যে একেবারে নিরঙ্কুশ, এমন দাবি করা চলে না, কিন্তু যে কোনো নিরপেক্ষ বিচারেই স্বীকৃত হবে যে প্রায় তথ্যের ভিত্তিতে বিপরীত কিংবা অজ্ঞতর কোনো সিদ্ধান্তে উপনীত হওয়া আরও দুর্বল। ঐ যুগের লিপ্যবলিত তথ্যগুলি নিয়ে একটি পরিণত পিতৃপ্রধান স্বাধীনশাসনময় ত্রাশ্বণাসমাজের অবয়ব তৈরি করতে গেলে যে-ধরনের বিভ্রান্তির সৃষ্টি হয়, তার কিছু দৃষ্টান্ত আমরা উল্লেখ করেছি। তবুও তথ্যের অপ্রতুলতার ব্যাপারটা সম্পর্কে আমরা সচেতন এবং তাই অন্য একটি পদ্ধতির সাহায্যেও সমস্তটিকে পরীক্ষা করে দেখার চেষ্টা আমরা করেছি। এখানে সে সম্পর্কে কিছু বলা প্রয়োজন।



কথেন্দ্রের যুগের আর্থীক সামাজিক বিবর্তনের যে পর্যায়টাতে ছিলেন, তার প্রকৃত বতরণ উপলব্ধির জন্য পণ্ডিতরা আধুনিক আফ্রিকার দিনক এবং কাকির জীবনযাত্রা সম্পর্কে অল্পসন্ধান চালিয়েছিলেন। কারণ আদিতে পশুপালক আর্থীক কৃষিকাজ এবং লৌহ ব্যবহারের ব্যাপার-জ্ঞাপারগুলো কিছু পরিমাণ আবৃত্ত করার পরই যে কথেন্দ্র রচনা করেছিলেন, তার কিছুটা অভ্যন্তরীণ প্রমাণ বর্তমান। উনবিংশ শতাব্দীর দক্ষিণ আফ্রিকার দিনক ও কাকিররা বিবর্তনের ঠিক ঐ পর্যায়টাতেই ছিলেন। দেখা গেছে, এই পদ্ধতিতে অল্পসন্ধান চালানোর ফলে কথেন্দ্রের বহু অংশের উপলব্ধি সহজতর হয়েছে।<sup>৩১</sup> উত্তরপূর্বাকলের মাত-অমাত বহু উপজাতির মধ্যে মাতৃপ্রাধিকারের বিভিন্ন পর্যায় এখনও লক্ষ করা যায়। এঁদের সামাজিক রীতিনীতি সম্পর্কে অল্পসন্ধান চালিয়ে মাতবাহনযুগের সামাজিক পরিস্থিতির অসুত কিয়দংশও বোকা যায় কিনা, সে প্রশ্নে আমরা করতে চেয়েছি। রাজনৈতিক এবং অর্থনৈতিক দিক দিয়ে মাতবাহন যুগের দক্ষিণ-পশ্চিম ভারতে যে-পর্যায়টাতে ছিল তার সঙ্গে সর্বাঙ্গীণ তুলনা করা যায় এমন কোনো উপজাতীয় অঞ্চল উত্তর-পূর্ব ভারতে নেই। অতএব সার্বিক দৃষ্টান্তে অল্পসন্ধানও আমরা করিনি, আমাদের লক্ষ্য ছিল একান্তই সীমাবদ্ধ। মাতৃপ্রাধিকারের আবহ থেকে পিতৃপ্রাধিকারের দিকে অনেকখানি অগ্রসর হয়েছে এমন কোনো উপজাতির সামাজিক রীতিনীতির বহুগুণটি আমাদের সমগ্রাণীর উপলব্ধিতে কোনো সাহায্য আসে কিনা, সেটুকুই আমাদের অল্পসন্ধানের উপজীব্য ছিল। এই ব্যাপারে আমরা উত্তর-কাছাড় ভেলার ডিমাসা কাছাড়ী উপজাতিকে বেছে নিয়েছিলুম, কারণ এরাই পিতৃতন্ত্রে উত্তরণের একেবারে শেষ পর্যায়ে প্যা রেখেছেন বলে আমাদের মনে হয়েছে। এদের সংখ্যাগরিষ্ঠ অংশ ধর্ম হিন্দু, বর্ষাও সামাজিক সংগঠনে উপজাতীয় উপাঙ্গন এখনও অনেকখানি বর্তমান।

নারীপুরুষ নিবিশেষে ডিমাসারা বর্তমানে তাঁদের পিতৃপদবীই ব্যবহার করেন। কিন্তু এটা তাঁদের বর্হরত্নের পরিচরমাত্র। তাঁদের সমাজ-সংগঠন মাতৃপ্রাধিকার ও পিতৃপ্রাধিকারের এক আকর্ষণ সংমিশ্রণ। ডিমাসা নারী ও পুরুষেরা সম্পূর্ণ স্বতন্ত্র গোত্রপরিচয় বহন করেন। বর্ষাও ধর্ম হিন্দু, কিন্তু গোত্রনামের ব্যাপারে তাঁরা প্রাচীন উপজাতীয় নামই ব্যবহার করেন, প্রচলিত হিন্দু গোত্রনাম নয়। যেমন পুরুষগোত্রের নাম হচ্ছে হাচামচা, নাবেনচা, গলচা ইত্যাদি। নারীদের গোত্রনাম হচ্ছে ঠাইলুড়ি, বেহাতি, বাইরুতি ইত্যাদি। ডিমাসা নারীরা ৪২টি গোত্রে বিভক্ত, নারীগোত্রের স্থানীয় নাম হচ্ছে জুলু বা জাতিড। পুরুষগোত্রের সংখ্যা ৪০, ডিমাসা

ভাবায় বলা হয় সেরকম। বারীরা যাদের গোত্র পাণ্ড এবং বিবাহে সে গোত্র-পরিচয়ের কোনো পরিবর্তন হয় না। একইভাবে পুরুষরা পাণ্ড পিতৃগোত্র এবং মেটোও অপরিবর্তনীয়। এইভাবেই বংশপরম্পরায় পিতৃগোত্র ও বাতগোত্রের দুটো সমান্তরাল ধারা ভিমাঙ্গা সমাজে বহমান। আবার বিয়ের বাণীপারে পুত্র এবং কন্যা উভয়কেই পিতামাতা দুজনের গোত্রান্তর্গত বলেই বরে নেওয়া হয়। বহিবিবাহের (exogamy) চূড়ান্ত যে রূপটি ভিমাঙ্গা সমাজে দেখা যায়, একই গোত্রের মধ্যে অন্তবিবাহ সম্পূর্ণ নিষিদ্ধ। পুত্রকন্যার উপর মাতাপিতা দুজনের গোত্র আরোপিত হওয়ার দরুন বিয়ের ক্ষেত্র হয়ে পড়ে অত্যন্ত সীমিত। অর্থাৎ পুত্র তার পিতা বা মাতার গোত্রের কোনো কন্যাকে বিয়ে করতে পারবে না, একই ভাবে কন্যারও বিয়ে হবে না তার পিতা বা মাতার গোত্রান্তর্গত কোনো বরের সঙ্গে। ত্রৈলোক্য উপত্যকার বোডো কাছাড়ী এবং উত্তর কাছাড় জেলার ভিমাঙ্গা কাছাড়ীদের একই জাতিগোষ্ঠীর অন্তর্ভুক্ত বলে বরে নেওয়া হয় এবং তাঁরা নিজেরাও তাই মনে করেন। কিন্তু বোডো কাছাড়ীরা গোত্রপরিচয়ের বাণীপারে বাতগোত্রকে বহুদিন আগেই বর্জন করেছেন, সমস্তলীর অস্বাস্থ্য হিন্দুদের মতো তাঁরা শুধু পিতৃগোত্রই ধারণ করেন। তাই একই জাতিগোষ্ঠীর লোক হওয়া সত্ত্বেও বোডোদের সঙ্গে ভিমাঙ্গাদের বিয়ে হয় না, কারণ বোডোদের ক্ষেত্রে বাতগোত্র নিকলশ করা সম্ভবপর নয়।

নৃত্যবিজ্ঞানী দীপালি দত্ত (Danda) ভিমাঙ্গাদের সামাজিক জীবন সম্পর্কে সবজমিনে অন্বেষণ করেছেন। তিনি লক্ষ্য করেছেন যে, বাইরের পিতৃতান্ত্রিক সমাজব্যবস্থার নিরন্তর চাপে ভিমাঙ্গারা এখন পিতৃগোত্র সম্পর্কেই অধিকতর চেতনতা প্রকাশ করেন, এবং লিখিত উন্নত শ্রেণীর মধ্যে বাতগোত্রের অস্তিত্বের কথা অস্বীকার করার প্রবণতাও চোখে পড়ে।<sup>১২</sup> তবুও প্রিয়মতী দত্ত মন্তব্য করেছেন যে সামাজিক আচরণের ক্ষেত্রে এখনও ভিমাঙ্গা সমাজে বাতগোত্রের প্রভাবই পিতৃগোত্রের চাইতে অধিকতর সক্রিয় বলে মনে হয়।<sup>১৩</sup> তিনি দেখিয়েছেন যে বাতগোত্রের নিষেধাজ্ঞা লঙ্ঘন করে বিয়ে হয়েছে, এমন একটি ঘটনাও তিনি পাননি, কিন্তু পিতৃগোত্রের নিষেধাজ্ঞা মাঝে মধ্যে লঙ্ঘিত হয়।

বিয়ের পর যেরেরা একটি অস্থানীয় বাধ্যমে তাদের পিতৃগোত্র ত্যাগ করে এবং স্বামীর গোত্রের অন্তর্ভুক্ত হয়।<sup>১৪</sup> অস্থানটির নাম 'মাদাই কালবা' বা গোষ্ঠীসেবতার পূজা। কিন্তু তার বাতগোত্র অপরিবর্তিত থেকে যায়, এবং মাতা-

মাতামহীর দ্বারা থেকে প্রাপ্ত এই মাতৃগোত্র কল্পাপরম্পরায় আরোপিত হয়।<sup>৩২</sup> পুরুষের ক্ষেত্রে বিয়ের পর তাদের মাতৃগোত্র আনুষ্ঠানিকভাবে ত্যাগ করতে হয় না, তবে পরবর্তী বংশধরদের উপর তার পিতৃগোত্রই শুধুমাত্র আরোপিত হয়, বংশধররা তাদের মাতৃগোত্র তো মায়ের কাছ থেকেই লাভ করে। আমরা নিজস্ব সরাসরি অনুশ্রবণের মাধ্যমে আরও কিছু তথ্য সংগ্রহ করেছি।

উত্তরাধিকারের ক্ষেত্রে ছেলেরাই পিতৃসম্পত্তি লাভ করে, এদিক দিয়ে পুরুষ-প্রাধান্য সমাজে প্রতিষ্ঠিত। কিন্তু নারীর ব্যক্তিগত সম্পদ যদি কিছু থাকে, যথা গয়না, পোশাক-পরিচ্ছদ, শৌখিন জিনিসপত্রাদি, সেগুলোর মালিক কিন্তু কন্যা, পুত্রের তাকে কোনো অধিকার নেই। বিয়ের পর জামাতাকে বস্ত্রালায়ে যেতে হয়, একটা নির্দিষ্ট সময়সীমার জন্য। সেটা অকলতেদে এক থেকে পাঁচ বৎসর পর্যন্ত হতে পারে। আজকাল পরিবর্তিত পরিস্থিতিতে শিক্ষিত মহলে এই রীতিটি অপ্রচলিত হয়ে যাচ্ছে, অনেকক্ষেত্রে মেরেদই বায় স্বামীগৃহে। কিন্তু সেক্ষেত্রে স্বামীকে সাধারণত তার পিত্রালায় ত্যাগ করে নতুন আবাসের ব্যবস্থা করতে হয়। কারণ ভিমাঙ্গা সমাজে একটি রীতি বেশ কড়াকড়ি তাবোই পালন করা হয় যে দুটি ভিন্ন মাতৃগোত্রের মহিলা একই গৃহস্থলে রাত্রিবাস করতে পারবেন না। বেহেতু শাক্তির ভিন্নগোত্র হুগুয়াচাই বাহ্যতামূলক, অতএব ভিমাঙ্গা নারীকে সাধারণভাবে শাক্তির ঘর করতে হয় না। নব্যপন্থী মহিলারাও এখন পর্যন্ত বিবাহিত পুত্রের গৃহে এক-আবরাজি বাস করতে অস্বত্তিবোধ করেন। এই রীতি-তালি কিন্তু মূলত মাতৃপুত্রান সমাজব্যবস্থায় প্রচলিত matrilineal বিবাহব্যবস্থার আরক, যেখানে বিবাহিতা নারীর বস্ত্রালায়ে গমন ছিল সম্পূর্ণ অপ্রচলিত।

বিবর্তনমুখী ভিমাঙ্গা সম্প্রদায়ের বর্তমান সামাজিক অবস্থানের মৌল লক্ষণগুলির মাধ্যমে মাতৃবাহন যুগকে বুঝতে আমাদের কি ধরনের স্তুবিধা হয়, তা এবার বিচার করা যাক। প্রথমেই দেখা যাচ্ছে যে বিবাহিতা নারীর গোত্রান্তর নিয়ে দীনেশচন্দ্র সরকার যে সিদ্ধান্তে পৌঁছেছেন, তা একান্তই কষ্টকল্পিত; নারীর গোত্রান্তর না হওয়ার জন্য শুধুমাত্র শাক্তোক্ত গুরুবিবাহই দায়ী না-ও হতে পারে। ভিমাঙ্গা নারীদের মাতৃগোত্র বিবাহোত্তর জীবনেও অপরিবর্তিত থেকে যায়, মাতৃবাহন যুগেও তাই ঘটত। মাতৃবাহন যুগে মাতৃগোত্রের প্রত্যাব আরেকটু বেশি ছিল বলেই পুত্ররা মায়ের আগে মাতৃগোত্র ব্যবহার করত। দীনেশচন্দ্র সিদ্ধান্ত নিয়েছেন যে, বেহেতু বিবাহিতা নারীদের গোত্রান্তর ঘটত না, অতএব সে যুগে 'ববাহ পদ্ধতি' 'অনিয়ত্বিত' ছিল না। গোত্রের ব্যাপারে কড়া বাহানিবেশকে

যদি 'হনিয়ন্ত্রণের' লক্ষণ বলে বরা যায়, তবে দেখা যাবে হিন্দু ব্রাহ্মণ্য বিবাহ-ব্যবস্থার চাইতেও ভিমাঙ্গদের বিবাহবিধি আরও অনেক হনিয়ন্ত্রিত। কারণ হিন্দু বিধিতে শুুমাত্র পিতৃগোত্রের বাধা নিষেধই মানা হয়। ভিমাঙ্গারা পিতা-মাতা দুদিকের গোত্রপরিচয়কেই বিয়ের ব্যাপারে কড়াকড়িভাবে মেনে চলেন।<sup>৩৩</sup> এত হনিয়ন্ত্রিত ব্যবস্থারও যখন বিবাহিতা ভিমাঙ্গা নারীর মাতৃগোত্রের পরিবর্তন হয় না, তখন বুঝতে হবে যে গোত্রপরিচয় বজায় রাখার সঙ্গে বিবাহব্যবস্থার স্ব বা ক কোনো ধরনের নিয়ন্ত্রণেরই সম্পর্ক নেই, সম্পর্ক রয়েছে সামাজিক বিবর্তনের বিশেষ পর্যায়ের সঙ্গে। 'বচীর-বজ্রাট্টা' ঘটচে — প্রথমত, সমাজ থেকে তথ্য সংগ্রহ না করে শুুমাত্র পুঁথি থেকে তথ্য সংগ্রহের দক্ষন এবং দ্বিতীয়ত, প্রচলিত হিন্দু শাস্ত্রবিধির আলোকে গোত্রের সমস্যাটাকে বিচার করার ভুল।

আমরা লিপ্যপ্রমাণে পাচ্ছি যে সাতবাহন নারীরা বিত্তর দান করেছেন এবং তা থেকে অনুমান করেছি যে সম্পত্তির আংশিক মালিকানার অধিকার তাঁদের সম্ভবত ছিল। কিন্তু সে অধিকারের স্বরূপ কি ছিল তা আমরা যথাযথভাবে জানি না। ভিমাঙ্গদের দৃষ্টান্ত থেকে সে-বসয়ে কিছুটা আভাস পাওয়া যেতে পারে। ভিমাঙ্গা নারীরা আজকের যুগেও মায়ের ব্যক্তিগত সম্পত্তির উত্তরাধিকারী। ভিমাঙ্গদের সংখ্যাগরিষ্ঠ অংশই দারিদ্র, সে ক্ষেত্রে ভিমাঙ্গা নারীদের ব্যক্তিগত সম্পত্তির পরিমাণও যৎসামান্য। কিন্তু সাতবাহন যুগ ছিল সম্পদের যুগ। সেযুগের অতিভাত রমণীদের ব্যক্তিগত সম্পদ নিশ্চয়ই এত অল্পজন্ম্য ছিল না। সুতরাং, যদি ধরে নিই ভিমাঙ্গদের যতো সাতবাহন নারীরাও মাতৃসম্পত্তি লাভ করতেন, তবে অতিভাত মহিলাদের দানব্যানের উৎস সম্পর্কে আমাদের সন্দেহের নিরসন হওয়া সম্ভব।

Matrilocal বিবাহ-পদ্ধতি মাতৃপ্রধান সমাজের একটি স্পষ্ট লক্ষণ। উত্তর-পূর্ব ভারতের বেশি উপজাতীয়দের মধ্যে এই পদ্ধতি পুরোদস্তর চালু আছে, যেমন চালু আছে দক্ষিণ ভারতের কিছু জাতির মধ্যে। অর্থাৎ এই সমস্ত জাতির ক্ষেত্রে বরই বিয়ের পর স্বতন্ত্রগৃহে চলে আসে। ভিমাঙ্গারা পিতৃপ্রাধান্তের দিকে বেশিদের চাইতে অনেক বেশি অগ্রদর বলে তারা এই প্রথা পুরোপুরি মানেন না। তবে আংশিকভাবে তা এখনও বজায় রয়েছে। অপেক্ষাকৃত উন্নতদের মধ্যে এই আংশিক অতিবও ধীরে ধীরে বিনশ্ত হওয়ার লক্ষণ দেখা যাচ্ছে। সাতবাহনেরা, বিশেষ করে তাঁদের সমাজের অতিভাত অংশ, পুরুষপ্রাধান্তের দিকে আরেকটু বেশি

অগ্রসর ছিল বলেই অধিকাংশ ক্ষেত্রে এই পদ্ধতি অনুসরণ করতেন না, কিন্তু বিকল্পভাবে যে প্রথাটা টিকে ছিল, তার প্রমাণ পাওয়া যায়।

ভাড়াডা সাতবাহন লিপিমালার সাতবারার আত্মীয়স্বজনদের যত উল্লেখ পাওয়া যায়, পিতৃবাংশের লোকজনের কথা তার তুলনায় খুবই কম উল্লিখিত হয়েছে। ভিমাশালের ক্ষেত্রে দেখা যায় যে স্বতন্ত্র গ্রাম ত্যাগ করার পরও বামী গ্রীকে নিয়ে স্বতন্ত্র গ্রামে বা স্বতন্ত্রালয়ের আশেপাশেই বস বাসে। সেক্ষেত্রে, সামাজিক আচার-আচরণের সর্বক্ষেত্রে সাতবারার আত্মীয়স্বজনরাই যে প্রাধান্য বিস্তার করবেন—তা বলাই বাহুল্য। সাতবাহন যুগেও সমাজাতীর পরিচিতির অস্তিত্ব ছিল, এমন অনুমান বাঁতল করা যায় না।

অর্থনৈতিক ক্ষেত্রে পুরুষপ্রাধান্য এবং অনুস্বক হিসাবে পিতার সম্পত্তিতে পুত্রের অধিকার প্রতিষ্ঠার ব্যাপারটা ভিমাশা সমাজে এখন সুপ্রচলিত। ভিমাশারাই সম্ভবত আসামের প্রথম স্থানীয় উপজাতি যারা আত্ম থেকে সম্রাট বংশের আগে রাজ্য সংগঠন করেছিলেন এবং রাজ্য সংগঠনের সঙ্গে-সঙ্গেই তাঁদের মতো পিতৃপ্রাধান্যের প্রবণতা শুরু হয়েছিল বলে ধরে নেওয়া যেতে পারে। উত্তরাধিকারী হিসাবে পুত্রের স্বীকৃতি লাভ 'নিশ্চয়ই রাজপরিবারের প্রথম শুরু হয়েছিল, কিন্তু তার কালনির্ণয় সম্ভব নয়। পুরুষ গোত্রের ধারণাটাও নিশ্চয়ই তখনই শুরু হয়েছিল, তবুও ভিমাশা নারীরা ক'র বড়ব আশ্রয় মাথের গোত্রকেই পদবী হিসাবে ব্যবহার করতেন, কিন্তু সাম্প্রতিককালে অতিক্রান্ত সে রীতি অবলুপ্ত হয়ে গেছে। এই পরিবর্তনে অভ্যন্তরীণ সামাজিক বিবর্তনপ্রক্রিয়া যতখানি কাজ করেছে, ঠিক ততখানিই কাজ করেছে বাইরে হুনিয়ার বিপরীত সামাজিক আবহের প্রভাব। আত্ম লিখিত ভিমাশাদের সাংখ্যাত্মক আশ্রয় নিজেদের মাতৃগোত্রের উল্লেখ করতেও অনেক সময় সংকোচবোধ করেন। প্রাচীন দক্ষিণ-পশ্চিম ভারতে সাতবাহন-পরবর্তী রাজবংশগুলি কিছু ক্ষেত্রে মাতৃগোত্র টিকিয়ে রাখার প্রয়াস চালানোও হতো বড়দের মতো এ রীতিকে নির্বাসিত করতে বাধ্য হয়। এক্ষেত্রেও মনে হয় সামাজিক বিবর্তন এবং বাইরের প্রতিকূল আবহ, দুটোই সমানভাবে কার্যকরী প্রভাব ফেলেছিল। অভ্যন্তরীণ বিবর্তনের দাবী পাচ্ছি একটি লিপিতে, যেখানে প্রচলিত রীতি ভুল করে একজন মাতৃগোত্রধারী সাতবাহন রাজপুরুষ পিতৃপরিচয়ও ব্যবহার করেছেন, যদিও পিতৃপরিচয় প্রদানকালেও পিতার মাতৃগোত্রটির উল্লেখ করতে তিনি ভোলেননি।

যুগসন্ধির বার্তাবাহী এই লিপির উল্লেখ আমরা আগে করেছি। বাইরের

প্রভাবের পরিচয় পাচ্ছি তথাকথিত ‘পিতৃভক্ত’দের মধ্যে—যারা পিতৃপ্রাধান্যের আদেশকে সম্ভবতঃ কিংবা বলপ্রয়োগেই আরোপ করতে উদ্যোগী ছিলেন। উল্লেখ্য যে ভিমাঙ্গা রাজা লক্ষ্মীচন্দ্র ( উনবিংশ শতাব্দী ) কাছাড় জেলার সম্ভলপুরী ভিমাঙ্গাদের মধ্যে এই ধরনের পিতৃপ্রধান আদর্শ চাণিয়ে দিয়েছিলেন যীর রাজসভায় সমাধীন বাঙালি ব্রাহ্মণদের প্ররোচনায়। উক্ত কাছাড়ের পার্বত্য ভিমাঙ্গারা এই রাজকীয় হস্তক্ষেপকে অস্বীকার করেছিলেন, যে কারণে সম্ভলপুরী ভিমাঙ্গাদের সঙ্গে পার্বত্য ভিমাঙ্গাদের কিছু ক্ষেত্রে সামাজিক বিচ্ছেদ ঘটে যায়। রাজার নেতৃত্বে সম্ভলপুরী ভিমাঙ্গারা নিজদের ‘পিতৃপন্থী’ বলে ঘোষণা করেছিলেন, এবং ‘মাতৃপন্থী’ পার্বত্য ভিমাঙ্গাদের সঙ্গে নিজদের সামাজিক মর্যাদার একটি কল্পিত পার্থক্য সৃষ্টি করেন।<sup>৩৭</sup> ব্রাহ্মণ পুরোহিতরা ব্রাহ্মণ্য গোত্রনামে তাঁদের নতুন গোত্রপরিচয় প্রদান করেন, এবং তখন থেকে এদের পুরুষরা উপজাতীয় পিতৃপদবী বর্জন করে ‘বর্ষণ’ পদবী ব্যবহার করতে শুরু করেন। কিন্তু মাতৃগোত্রের ব্যাপারে ব্রাহ্মণ্য রীতি কার্যকরী হয়নি, কারণ মাতৃগোত্রের ব্যাপারটাই ব্রাহ্মণ্য সমাজে অপ্রচলিত। ফলে ‘বর্ষণ’ ভিমাঙ্গাদের ক্ষেত্রেও মাতৃগোত্রের দ্বারা প্রাচীন উপজাতীয় রীতিতেই বহমান রইল। নব্য এই ‘পিতৃপন্থী’ গ্রহণের সামাজিক কল বেঁটা কলেছে, তা কৌতূহলোদ্দীপক। উপজাতীয় পিতৃগোত্র পরিহার করার অধিকাংশ ক্ষেত্রেই ‘বর্ষণ’ পুরুষদের পার্বত্য ভিমাঙ্গা সমাজে অপাংক্তেয় বলে ধরা হয়, অন্ততঃক্ষেপে বিবাহের ক্ষেত্রে। পার্বত্য ভিমাঙ্গা বধূলাভ করা এখনও অধিকাংশ বর্ষণ যুগের পক্ষে অসম্ভব। অপরদিকে মাতৃগোত্র যথাযথভাবে বজায় রাখার পার্বত্য ভিমাঙ্গারা বর্ষণ সম্প্রদায় থেকে বধু-নির্বাচনে কোনোরূপ অস্ববিধা বোধ করেন না, বরং উক্ত কাছাড়ের অধিকাংশ উন্নত পরিবারের গৃহবধূই বর্ষণ সম্প্রদায়ের কন্যা। সাতবাহন-পরবর্তীযুগে ‘পিতৃভক্ত’-দের সঙ্গে মাতৃগোত্রধারীদের সামাজিক সংঘাতের বিবরণ আমরা জানি না, কিন্তু ভিমাঙ্গা সমাজের দৃষ্টান্ত থেকে তার স্বরূপের কিছুটা আভাস আমরা পেয়ে যাই।

## ৬

মাতৃগোত্র ও পিতৃগোত্রের সমান্তরাল ব্যবহারের যে দৃষ্টান্ত ভিমাঙ্গা সমাজে লভ্য, সাতবাহনযুগে সে-ধরনের কোনো রীতির ধারাবাহিক অস্তিত্বের কোনো সমাসরি প্রমাণ আমরা পাচ্ছি না। অল্প সাতবাহন যুগের অন্ততঃ একটি লিপিতে গৌতমী-পুত্র সাতকর্ণি এবং বশিষ্ঠপুত্র পুলোমায়ীর উপর পিতৃগোত্রও আরোপ করা হয়েছে, তার প্রমাণ পাচ্ছি। সেখানে তাদের পিতৃগোত্র বলা হয়েছে ‘কৃৎকলায়ন’।<sup>৩৮</sup>

পরবর্তী পর্গায়ে হামব্যা, বিকুতুত, শালফারন, আনন্ড ইত্যাদি পিতৃগোত্রই প্রাধান্য পেয়েছে, কদাচিৎ এঁদের কেউ কেউ মাতৃগোত্র (হারীতিগুত্র) ব্যবহার করেছেন। ভিমাশাদের ক্ষেত্রে আমরা দেখেছি যে, সাম্রাজ্যিককালে পিতৃগোত্রের প্রাধান্য প্রকৃষ্টে বীজ্য হওয়া সত্ত্বেও মাতৃগোত্রের অন্তর্গত অস্থায়ী সামাজিক ক্ষেত্রে এখনও গুরুত্বপূর্ণ। মাতৃসাহন-পরবর্তীযুগে পিতৃগোত্র যখন সবচেয়ে প্রকৃষ্টে সমাদর লাভ করেছে, তখনও একইভাবে মাতৃগোত্রের প্রভাব কিছুদিন পর্যন্ত অন্তর্গত ছিল, এমন অনুমান বোধহয় অসম্ভব ছিল না।

সমাস্ত্রাণতাব্দে হুই বরনের গোত্রপরিচয়ই সমাজে বহুমান থাকারও পরিবর্তন-শীল সামাজিক পরিবর্তনেরই একটি বিশিষ্ট লক্ষণ। দীপালি দত্ত সমাজতত্ত্ববিদদের উদ্ধৃতি নিয়ে বলেছেন যে, "... double descent would result when a people with strongly functional exogamous matrilineal kin-group come to adopt patrilocal residence and to organise politically on a local basis in consequence either of outside contacts or internal adjustment" <sup>৩৬</sup> মাতৃসাহন যুগের যে চিত্রটি ষোড়শুচিত্তাবে আমাদের আলোচনার ধরা পড়েছে, তার সঙ্গে এই উদ্ধৃতিতে বর্ণিত পরিস্থিতির মিল রয়েছে।

শ্রীমতী দত্তের বক্তব্যে বাহ্যবিবাহ বা exogamy-র যে উল্লেখ রয়েছে, তাকে কিছুটা সম্প্রসারিত করলে মাতৃসাহন যুগের আরও কিছু তথ্যের যথাযথ মূল্যায়ন সম্ভবপর হবে। গোত্রপরিচয় বজায় রাখার রীতি যে-সময় সমাজে প্রচলিত, তাঁরা যে এই পরিচিতিতে বিবাহবিধি নিয়ন্ত্রিত করার প্রয়োজনে ব্যবহার করেন, সে সম্পর্কে দ্বিমতের অবকাশ নেই। পৃথিবীর অধিকাংশ মাতৃপ্রধান সমাজেই মাতৃগোত্র-ধারীদের মধ্যে অন্ত্রবিবাহ নিষিদ্ধ। এই ধরনের কোনো সমাজে যদি পিতৃগোত্রের ধারণা অনুপস্থিতি হয়, তবে এটা খুবই স্বাভাবিক যে পিতৃগোত্রের মধ্যেও সেখানে অন্ত্রবিবাহ নিষিদ্ধ হবে। কারণ সেই ধরনের সমাজে গোত্রপরিচয়কে অন্ত্রবিবাহ নিবারণের একটা কাঁতিয়ার হিসাবেই ধরে নেওয়া হয়।

এদেশের হিন্দুসমাজে অন্ত্রবিবাহের ক্ষেত্রে যে নিষেধাজ্ঞা এখনও কার্যকরী রয়েছে, তা শুধুমাত্র পিতৃগোত্রের মধ্যে। মাতৃগোত্রের প্ররটাই একেজ্ঞে অবাস্তব, কারণ বিয়ের সময়ে গোত্রান্তরের মাধ্যমে জী খামীর গোত্রপরিচয় লাভ করেন। দেখা গেছে, শুধুমাত্র পিতৃগোত্রের বাহ্যনিষেধ থাকার ভিত্তিই অনেক ক্ষেত্রে বর-বনে সংগ্রহের ক্ষেত্রে সঙ্কুচিত হয়ে যায় এবং বিস্তার অন্ত্রবিবাহ পূরি হয়। বিবৃত সমতলীয় হিন্দুসমাজে যদি এই অবস্থা, তবে মাত্র পঞ্চাশ হাজার লোকসংখ্যা বিশিষ্ট ভিমানা

সমাজে যিমুখী নিবেদাজ্ঞা কতখানি সঙ্কটের সৃষ্টি করেছে, তা সহজেই অনুমেয়। পাত্র-পাত্রী বাছাইয়ের ক্ষেত্রে বড় সঙ্কটিত হয়, নিবেদাজ্ঞা লঙ্ঘনের প্রবণতাও ততই বৃদ্ধি পায় এবং সেই কারণে এই ধরনের সমাজ সত্তাই একধরনের অবস্থিতে ভোগে। তাছাড়া বিভিন্ন পরিবারের যিমুখী গোত্রপরিচয় সকল সময়ে মনে রাখাও বেশ একটা জটিল ব্যাপার। সাম্প্রতিক কালে মুদ্রিত তালিকার মাধ্যমে এই অসুবিধা দূরীকরণের প্রয়াস চলতেও দেখেছি।

কিন্তু সাধারণভাবে যে প্রক্রিয়ার মাধ্যমে যিমুখী গোত্র-নিবেদাজ্ঞার অধীন এই সমস্ত সমাজ বিবাহ-সমস্তার সমাধান করতে চেষ্টা করেছিল, তা হলো cross-cousin marriage বা মামাতো-পিসতুতো ভাইবোনের মধ্যে বিবাহ। এই ধরনের বিবাহ কিছুদিন আগেও ভিহাসা সমাজে আদর্শ-বিবাহ হিসাবে ধরে নেওয়া হতো, এখন অবস্থা বাইরের ভাবাদর্শের প্রভাবে এর জনপ্রিয়তা ক্রমশঃ হ্রাসমান।<sup>৭০</sup> Cross-cousin marriage সম্পর্কে বহু আলোচনা হয়েছে, এবং এই প্রকার মধ্যে যে মাতৃপ্রাধান্যের অবশেষ রয়ে গেছে, তাও মোটামুটি স্বীকৃত।<sup>৭১</sup> কিন্তু এই ধরনের বিবাহ যে মাতৃ এবং পিতৃগোত্রের যুদ্ধ বাবানিবেধের ক্ষেত্রে সবচেয়ে নিরাসনদ বিবাহবিধি, সে কথাটাও উল্লেখ করা প্রয়োজন।<sup>৭২</sup> বিবাহোত্তর জীবনে তাই বজায় রাখে পিতৃগোত্র, বোন বজায় রাখে মাতৃগোত্র এবং তাদের বিয়ে হচ্ছে যথাক্রমে ভিন্নগোত্রের নারী ও পুরুষের সঙ্গে। সেক্ষেত্রে পুরুষ-নারী নিবিশেষে তাদের সন্ততিদের গোত্রপরিচয় সর্বাধিকার্যই ভিন্ন হবে। তাই পিসতুতো ভাই বা পিসতুতো বোনের সঙ্গে যথাক্রমে মামাতো বোন বা মামাতো ভাইয়ের বিয়ে হলে ভুলক্রমে বা অজ্ঞতাবশত অসুবিধারের সংঘটন-সম্ভাবনা একেবারেই নিমূল হয়ে যায়।

দক্ষিণ ভারতে এই ধরনের বিবাহের জনপ্রিয়তার কথা আমরা জানি, কিন্তু তবু সেখানে নয়, পশ্চিম ভারতের উচ্চবর্ণের মধ্যেও এই ধরনের বিবাহ বেশ ব্যাপকভাবেই প্রচলিত। ইরাকী কার্টে জানাচ্ছেন যে গুজরাট ও রাজপুতনায় রাজপুত, কাথি ও অন্যান্য বোদ্ধা জাতির মধ্যে মামাতো বোন-পিসতুতো ভাইয়ের বিয়েতে কোনো সামাজিক নিষেধ নেই।<sup>৭৩</sup> পিসতুতো বোন-মামাতো ভাইয়ের মধ্যে বিয়ে অবশ্য হয় না। আরেকটু দক্ষিণে কুচ্চা ও গোদাবরী নদীর মধ্যবর্তী ভূতালে মারাঠাভাষীরা সবাই পিসতুতো ভাইবোন এবং মামাতো ভাইবোনের মধ্যে বিয়ের ব্যাপারে আপত্তিকর কিছু দেখেন না।<sup>৭৪</sup> আরো দক্ষিণে গেলে—তামিল, তেলুগু, মালয়ালম ও কানাড়ীভাষীদের মধ্যে দুই ধরনের cross-



cousin marriage-ই প্রচলিত।<sup>১০</sup> সোদাঘরী ভীরবর্তী এক বিজ্ঞ অকলে এই ধরনের বিয়ের প্রচলন এখন কমে গেছে, তাবাপ্রয়োগের মধ্যে তার প্রাচীন অস্তিত্বের চিহ্ন রয়ে গেছে। ইরাবর্তী কার্তে দেখিয়েছেন যে জমুজাত দুটো পরিবারের মধ্যে দীর্ঘদিন ধরে যদি বর এবং কনের আদানপ্রদান ঘটে, তবে বৈবাহিক সম্পর্ক বোঝাতে যে-ধরনের আভা বাবস্ত হওয়া সম্ভব, ঠিক সেই ধরনের লক্ষণলোই স্থানীয় ভাষায় ব্যবহৃত হয়। বাস্তবক্ষেত্রে এত দীর্ঘস্থায়ী সম্পর্কের অধুনাতন প্রমাণ অবশ্য প্রথমতী কার্তে খুঁজে পাননি, কিন্তু অতীত রীতির আরক যে স্থানীয় ভাষায় রয়ে গেছে, সে সম্পর্কে তিনি নিঃসন্দেহ।<sup>১১</sup> ডিমাসা সমাজের দৃষ্টান্ত থেকে আমরা দেখিয়েছি যে মাতৃ এবং পিতৃগোত্রের মৈত্রী কৃত্রিম যখন অস্ববিধাহতে নিরস্ত্রণ করে, তখন cross-cousin marriage-কে সবচাউতে নিরাপদ ব্যবস্থা বলে ধরে নেওয়া হয়। দীপালি দত্ত বলেছেন যে মাতৃপ্রধান সমাজ যখন পিতৃপ্রাধান্তের অঙ্গপ্রবেশকে ঠেকাতে পারে না, তখনই এই ধরনের মাতৃ-পিতৃ গোত্রের যুগ্ম আত্মক সমাজকে মেনে নিতে হয়। উজরাট, মহারাষ্ট্র, রাজস্থান এবং দক্ষিণ ভারতের যে অঞ্চলগুলিতে আমরা cross-cousin marriage-এর অস্তিত্বের প্রমাণ পাচ্ছি, সেই অঞ্চলগুলোকে তাহলে আমরা কোনো-না-কোনো সন্থের মাতৃপ্রাধান্ত-প্রভাবিত অঞ্চল বলে চিহ্নিত করতে পারি।

কৌতূহলপ্রদ ব্যাপার হচ্ছে, যে-সময় অকলে আমরা এই ধরনের বিবাহের অস্তিত্বের প্রমাণ বা অবশেষ খুঁজে পাচ্ছি, সাতবাহন যুগে মোটামুটিভাবে সেই অঞ্চলগুলিতেই কিন্তু ব্যাপকভাবে মাতৃগোত্র ব্যবহারের প্রচলন ছিল। এই যোগাযোগটা কোনোমতেই আকস্মিক বলে যেনে নেওয়া যায় না। Cross-cousin marriage-এর সরাসরি প্রমাণ অবশ্য লিপিতুলিতে খুব একটা নেই। একটা জোরালো প্রমাণ তবু আছে ইন্ডো-কান্ট্র বংশের ক্ষেত্রে। রাজা মাতরীপুত্র বীরপুরুষদত্ত বিয়ে করেছিলেন পিন্ডুতো বোনকে। বীরপুরুষদত্তের পিতা ছিলেন বশিষ্ঠপুত্র, অতএব বীরপুরুষদত্তের পিসাও ছিলেন বশিষ্ঠপুত্রী, এবং মাতৃ-বারায় গোত্রপরিচয় বহন করার ডিমাসা রীতি প্রয়োগ করলে দেখা যাবে তার পিন্ডুতো বোনেরাও ছিলেন বশিষ্ঠপুত্রী। এই ব্যাখ্যা যে বার্থ তার প্রমাণ পাই যখন দেখি বীরপুরুষদত্তের ছেলে বাহুবল চাতবল নিজের নামের সঙ্গে মাতৃ-গোত্র জুড়েছেন বশিষ্ঠপুত্র। এখানে এসে আমরা আরেকটি সিদ্ধান্তের কাছাকাছি পৌঁছে যাই। হিসেব করলে দেখা যাবে, কোনো দুটো পরিবার যদি পিন্ডুতো-মামাতো তাইবোনের মধ্যে বিপাকিক (bilateral) বিবাহের দ্বারাকে অব্যাহত

রাখে, তাহলে প্রতি দ্বিতীয় পুরুষে একই মাতৃগোত্রের পুনরাবির্ভাব ঘটবে। এখানে যেমন বশিষ্ঠপুত্র চান্দ্রবংশের নাতির নাম দাঁড়ালে বশিষ্ঠপুত্র বাহুবল চান্দ্রবংশ। সাতবাহন রাজাদের মধ্যে এই ধরনের বিবাহের রীতি প্রচলিত ছিল কিনা সে ব্যাপারে কোনো নির্ভরযোগ্য লিপিপ্ৰমাণ আমাদের নেই। কিন্তু গৌতমীপুত্র সাতকর্ণির পরবর্তী মাতৃগোত্রধারী সাতবাহন রাজাদের তালিকায় বারবারই যে গৌতমীপুত্র ও বশিষ্ঠপুত্র, এই দুটি অভিন্না ঘুরে ফিরে আসছে, তার পেছনে এই ধরনের বিবাহের প্রভাব থাকা খুবই খাতাখক। যথো যথো কৌশলীপুত্র ও মাদ্রীপুত্রের আবির্ভাব সম্ভবত কোনো কোনো সময়ে সংশ্লিষ্ট পরিবারে কল্পা সম্ভানের অতাবশ্যকই ঘটত।

Cross-cousin marriage-এর উৎস নিয়ে বিতর্ক আলোচনা হয়েছে। বিষয়টি মূলত সমাজতত্ত্বের আওতায় পড়ে, তবে রামলা খাপার সমাজতাত্ত্বিকদের গবেষণালব্ধ তথ্যগুলিকে ঐতিহাসিক প্রয়োজনে ব্যবহার করার প্রয়াস পেয়েছেন।<sup>১১</sup> রক্তগত ঐক্যের প্রতি আনুগত্য, রক্তের বিচ্ছিন্নতা সম্পর্কে সচেতনতা এবং পারিবারিক সম্পর্কের সংহতি-সাধনের মাধ্যমে প্রতীকাত্মক, এই তিনটি কারণের উপরই সমাজতাত্ত্বিকরা অধিকতর গুরুত্ব আরোপ করেছেন। এগুলি নিশ্চয়ই এই ধরনের বিবাহের প্রসারে গুরুত্বপূর্ণ ভূমিকা পালন করেছে। আমাদের ধারণা, আরও দু-একটি উপাদান cross-cousin marriage-এর উদ্ভব এবং বিকাশের ক্ষেত্রে কাজ করেছিল। তার একটা হচ্ছে অন্তর্বিবাহ রোধ করার ব্যাপারে এই প্রকার উপযোগিতা, যার কথা আমরা আগে উল্লেখ করেছি। আরেকটি উপাদান, আমাদের ধারণা, উত্তরাধিকারের ক্ষেত্রে পুত্র ও কন্যার দাবির মধ্যে একটা সামঞ্জস্য বিধান।

মাতৃপ্রধান সমাজ যখন পিতৃপ্রাধান্যের অধীনে আসে, তখন কন্যার সম্পত্তির উপর যে চিরাচারিত অধিকার ছিল, তা চলে যাচ্ছে পুত্রের কাছে। এই পরিবর্তন যে প্রতিরোধ ব্যতিরেকেই সম্পন্ন হয়েছে, এমন চিন্তা করা অবাস্তব। সেই প্রতিরোধকে কিছুটা হ্রাস করার ব্যাপারে এই ধরনের বিবাহের কিছুটা ভূমিকা থাকা সম্ভবপর। ধরা যাক, মাতৃপ্রধান সমাজের একটি রাজপরিবারের কথা। সেখানে রানীর মেয়ের রানী হওয়াই রীতি, সে রীতি পরিবর্তিত হয়ে যখন রাজপুত্রের রাজা হওয়ার নিয়ম চালু হবে, তখন বন্ধনার বেদনা রাজকন্যাদের সমাজে একটা অত্যন্তরূপী আলোড়ন তুলবেই। Cross-cousin marriage-এর ক্ষেত্রে বক্তৃতা রাজকন্যার কন্যা-সন্তানটি রানী হয়ে ফিরে আসছে সেই গৃহে, যেখানে তাঁর মায়ের

রানী হওয়ার কথা ছিল। অর্থাৎ প্রথম পুরুষে বসিত হলেও দ্বিতীয় পুরুষে কতিপূরণের অস্বীকার এই বিবাহ-পদ্ধতির মধ্যে অন্তর্গত। দক্ষিণ ভারতের একটি অভিজাত পরিবারে আধুনিক যুগেও একটু অল্প পদ্ধতিতে বিলম্বিত কতিপূরণের ব্যবস্থা আরও লক্ষ্য করি। ব্রিটিশ যুগের করদ-মিত্ররাজা জিবাধুর কোচিনে রাজার বোনকে বলা হতো রানী, যদিও রানীর সমস্ত অধিকার সম্ভবত তিনি ভোগ করতেন না।<sup>১৮</sup> কিন্তু ঐ রাজতর্গিনী তথা রানীর পুত্রই সিংহাসনে বসতেন, সেই রীতিতে ব্রিটিশরাও হস্তক্ষেপ করেনি। পূর্ব ভারতের বাসিন্দাদের মধ্যে উত্তরাধিকার এখনও কস্তার দ্বারায় প্রবাহিত, কিন্তু তাঁরা যে অস্বতীয়া রাজ্য প্রতিষ্ঠা করেছিলেন, সেখানে তা'গনেরই রাজা হতো, ১৮৩৬ সাল পর্যন্ত এই রীতিই চালু ছিল। Cross-cousin marriage-এরই মতো এই রীতিও একধরনের আপস রক্ষা। পার্থক্য হচ্ছে—একটাতে রাজকস্তার মেয়ে রানী হয়ে কিরে আসতেন, এবং অন্যটাতে রাজকস্তারই দ্বারা বাহিকভাবে রাজমাতা হচ্ছেন।

এ-ভাবে যে আলোচনা করা হলো তার পরিপ্রেক্ষিতে একথা বোধহয় এখন নিঃসংশয়েই বলা যায় যে মাতৃগোত্র বা মাতৃপরিচয়ের ব্যবহার সামাজিক বিবর্তনের একটা পর্যায়ের আরম্ভ। সাতবাহন যুগে এই প্রকার ব্যাপক প্রচলন এই সমাজের ভৌগোলিক পরিমণ্ডল, সামাজিক পটভূমিকে বুঝতে সাহায্য করে। ক্রান্তি-কালীন এই সমস্ত যুগলক্ষণকে প্রচলিত পিতৃপ্রধান সমাজের প্রাথমিক মানদণ্ডে বিচার করতে গেলে বিচার-বিম্বাট অনিবার্য এবং ঐ ধরনের বিচার-বিশ্রাণ্টই ঐ যুগের বহুগুণটির সঠিক উপলক্ষের ব্যাপারে আমাদের ইতিহাস-চিন্তাকে আচ্ছন্ন করে রেখেছে।

৭

এ পর্যন্ত আমাদের আলোচনার সাতবাহন যুগের সামাজিক বহুগুণটিকে আরও ধরবার চেষ্টা কবেছি, এবং আমাদের সিদ্ধান্ত হচ্ছে, সেই বহুগুণটি পরিবর্তনশীল ছিল। সেই পরিবর্তনের ব্যক্তিবৃত্তি কি ছিল, সে প্রশ্ন এবারে নিশ্চয়ই উঠতে পারে। মাতৃপ্রাধান্ত থেকে পিতৃপ্রাধান্তে একটি সমাজ উত্তীর্ণ হচ্ছে, উত্তরাধিকার মাতৃবাদ থেকে পিতৃবারার দিকে বইতে শুরু করেছে, এই যে সমস্ত পালাবদল, সেগুলো নিশ্চয়ই অকারণ পালকে ঘটছে না, সমাজের ভেতরে কিংবা বাইরে এর সহযোগী জোরালো উপাদানের অস্তিত্ব নিশ্চয়ই ছিল। বাইরের উপাদানকে সহজেই চিহ্নিত করা যায়। বৌদ্ধধর্ম এবং জৈনধর্ম উত্তর ভারত থেকে পশ্চিম-দক্ষিণ ভারতে

তখন সত্ত্ব অল্পপ্রবেশ করেছে, এবং মৌর্য সাম্রাজ্যের উত্থব সৃষ্টি করেছে নতুন রাজনৈতিক আদর্শ। এ দুটি উপাদানের সঙ্গে যুক্ত হয়েছে সত্ত্ব উদ্ভীষিত বাণিজ্যিক অর্থনীতি। এগুলির সম্মিলিত অতিবাহত এই অঞ্চলের সামাজিক কাঠামোর সামনে নতুন কতকগুলি বিকল্প উপস্থাপিত করেছিল। কিন্তু অভ্যন্তরীণ ক্ষেত্রে অল্পকূল উপাদান সক্রিয় না হলে শুধুমাত্র বহিরাগত প্রভাব একটি সামাজিক সংগঠনের মৌলভিত্তিকে টলাতে পারে না। উৎপাদন পদ্ধতির ক্ষেত্রে কোনো বড়ো রকমের পরিবর্তন ঘটলেই শুধু নতুন বস্তুভিত্তির জন্ম হতে পারে, যা সামাজিক দৃষ্টিভঙ্গি ও কাঠামোর পরিবর্তনকে অনিবার্য করে তুলতে পারে। অর্থাৎ উৎপাদন পদ্ধতি এবং উৎপাদন-সম্পর্কের ব্যাপক এবং গুণগত পরিবর্তনই নতুন সামাজিক আদর্শের অল্পকূল বস্তুভিত্তির জন্ম দিতে পারে। পরিবর্তনমুখী সমাজ তাই সাধারণভাবে পরিবর্তিত উৎপাদন পদ্ধতির সঙ্গে অচ্ছেদ্য বন্ধনে আবদ্ধ। এই পরিপ্রেক্ষিতে সাতবাহন যুগ বা তার ঈষৎ পূর্ববর্তীকালে সংশ্লিষ্ট অঞ্চলে উৎপাদন পদ্ধতির কোনো মৌলিক পরিবর্তন ঘটেছিল কিনা, এবং ঘটে থাকলে তা একটি প্রতিষ্ঠিত সামাজিক কাঠামোতে ভাঙন ধরানোর মতো ছোঁরালো ছিল কিনা, এ প্রশ্নগুলো বিচার করে দেখা প্রয়োজন।

একটি বাত্‌গোত্রবান সমাজ কখন পিতৃপ্রাধান্যের দিকে ঝোঁকে? জর্জ টমসন বলেছেন যে লাক্ষলভিত্তিক কৃষির প্রচলন আদিম কৃষিজীবী সমাজের মধ্যে মেয়েদের যে সম্মানের আসন নির্ধারিত ছিল, তা টলিয়ে দেয়।<sup>১২</sup> কোসারী বিবৃতিভাবে দেখিয়েছেন যে আদিম কৃষিজীবী সমাজে মেয়েরাই ছিলেন পরিবারের কেন্দ্রবিন্দু, কারণ তখনও উৎস সম্পদের সৃষ্টি হয়নি।<sup>১৩</sup> পুরুষের পরিশ্রমে যখন উৎস সম্পদ সৃষ্টি হতে শুরু হলো, তখনই উত্তরাধিকারের প্রশ্নে নারীর অগ্রাধিকারের রীতিটির উপর নানাধরনের সীমাবদ্ধতা আরোপ হতে লাগল। তাহা জাতীয় বাত্‌গোত্র আবিষ্কৃত এবং ব্যবহৃত হওয়ার সঙ্গে সঙ্গেই কৃষি উৎপাদন বাড়ছিল, তারই সঙ্গে বাড়ছিল সামাজিক ক্ষেত্রে পুরুষপ্রাধান্য। কিন্তু তখনও সামাজিক পরিবর্তনের দ্বারাটি ছিল প্রথমত, কারণ গোটা সমাজের সামগ্রিক দৃষ্টিভঙ্গিকে আগশাশতলা বদলে দেওয়ার মতো বৈপ্লবিক পরিবর্তন উৎপাদন পদ্ধতির মধ্যে সঞ্চারিত করা তাহা বা শ্রেণী-জাতীয় বাত্‌গোত্র পক্ষে সম্ভব ছিল না। সে-ধরনের পরিবর্তনটা ঘটল লোহার ব্যবহার শুরু হওয়ার পর। বৃহৎ অরণ্যভূমিকে পরিষ্কার করে কৃষিক্ষেত্রে পরিণত করা লোহার অস্ত্র ব্যতীত অস্ত্র কিছুই দ্বারা সম্ভব হয়নি। তাছাড়া লোহার তৈরি লাঙ্গলের সাহায্যে কৃষি উৎপাদনে যে বিপ্লবটি ঘটল, তার ফলে উৎপন্ন হতে লাগল

পর্বাণ্ড উৎস কসল এবং সে কসল তৈরি হচ্ছে পুরুষের পরিচয়ে। কৃষিকাজে মেয়েদের অগ্রাধিকার আর রইল না, কারণ পত্তনবাহিত লাঙ্গল চালনা করাটা পারীক্ষিক কারণেই মেয়েদের পক্ষে সাধ্যাতীত : পুরুষই এই উৎস কসল তৈরি করল ব্যক্তিগত সম্পদ এবং সেই সম্পদ যাতে নিজ সন্তানই ভোগ করতে পারে তারই জন্ত জন্ম হলো পিতৃপ্রধান সামাজিক আদর্শের। সর্বত্রই যে কসুল-সামাজিক একই ধরনের বিবর্তন অবশ্যম্ভাবী পর্যায়ক্রমে ঘটে গেছে তা নয়, কোথাও কোথাও বিশিষ্ট কোনো কারণে এর ব্যতিক্রমও ঘটেছে, কিন্তু সামাজিক বিবর্তনের এটাই হচ্ছে সাধারণ চক্র। এই চক্রটির পরিপ্রেক্ষিতেই কোসাম্বীর নিঃসংশয় সিদ্ধান্ত : "Matriarchal Institutions still survive in those part of the country that took last to plough economy." ৮০

প্রশ্ন হচ্ছে, সাতবাহন যুগে সংগ্রহীত অকলের কৃষি উৎপাদন পদ্ধতি কি এই ধরনের কোনো পরিবর্তনের মুখোমুখি ছিল? অল্প একটি প্রসঙ্গ আলোচনাকালে কোসাম্বী দাক্ষিণাত্যে উত্তর-ভারতীয় সংস্কৃতির পদসঙ্কারের বিবরণ দিয়েছেন ৮১ স্তম্ভনিপাত জাতকে বুদ্ধদেবের সমসাময়িক জনৈক ব্রাহ্মণের উল্লেখ রয়েছে। তাৎ নাম বাবরি, যুল বাড়ি কোশলদেশে বাবরি দাক্ষিণাত্যের বাণিজ্যিক রাস্তা ধরে পরিভ্রমণে বেরিয়েছিলেন, শেষ পর্যন্ত গোদাবরী তীরে অশ্বকনের দেশে এসে এখানেই শিষ্যদের নিয়ে বসবাস শুরু করেন। কালক্রমে তার এর শিষ্যসমূহকে কেন্দ্র করে একটি গ্রাম গড়ে ওঠে এবং তাঁর পুত্র্যাদ সম্পদ সংগ্রহ করে একটি মহাযজ্ঞের অনুষ্ঠান করেন। কোসাম্বী অনুমান করেন যে এই গল্পের মধ্যেই উত্তর-ভারতীয় ব্রাহ্মণ ও অজ্ঞাত উচ্চবর্ণের দক্ষিণ ভারতে আগমনের সূচনাপট্টি বিধৃত এবং মোটামুটিভাবে বুদ্ধদেবের সমসাময়িক কালে এর সূত্রপাত।

দক্ষিণ ভারতে পোহার ব্যবহার বোধহয় উত্তর-ভারতীয় আদর্শে শুরু হয়নি, কারণ এক ধরনের স্থানীয় লৌহযজ্ঞ যে এখানে গড়ে উঠেছিল, তার কিছু অপ্রত্যক্ষ প্রমাণ রয়েছে। ৮২ কিন্তু সে লৌহযজ্ঞ খুব উন্নত পর্যায়ের ছিল না : তাই কোসাম্বী বলছেন যে পোহার যে-ধরনের ব্যাপক ও সমুন্নত ব্যবহারের মাধ্যমে দাক্ষিণাত্যে একটা কৃষিবিপ্লব ঘটানো সম্ভব ছিল, সেই জ্ঞান এসেছিল উত্তর ভারত থেকে। এই অকলের শক্ত কৃষ্ণ-মৃত্তিকাকে উৎপাদনযোগ্য করে কর্ণা করার জন্ত প্রয়োজন ছিল খুব ভারী জাতের লাঙ্গলের, যাকে অনেক সময়ে ছয় থেকে আট ছোড়া বলদকে টানতে হয়। কথ্যেই এই ধরনের লাঙ্গলের উল্লেখ রয়েছে। এই ধরনের লাঙ্গল তৈরি করার বিত্তা দাক্ষিণাত্যে জানা ছিল না : আরেকটু হালকা ধরনের কৃষাণ-

যুগের লক্ষণও প্রচলিত হয়েছিল, কিন্তু তার উপযোগিতা সীমাবদ্ধ ছিল মাত্র কয়েকটি সীমাবদ্ধ অঞ্চলে। বাই হোক, উত্তর-ভারতীয় সংস্কৃতির বিস্তারের সঙ্গে সঙ্গে দাক্ষিণাত্যে যে-কটি সুপাতকারী উপাদান এসে ঢুকল, লোহার লাকল যে তার অন্ততম, সে সভ্য অস্বীকার করা যায় না। নতুন এই কৃষিপদ্ধতি অনেক জায়গায়ই লাভল ও কোমালের আদিম উৎপাদন পদ্ধতিকে হটিয়ে দিল। বুদ্ধ-যুগের যুগে এই পরিবর্তনের সূত্রপাত, যৌথ যুগের অমূল্য আবহ এর গতিবেগকে বাড়িয়ে দেয়।

কৃষি উৎপাদনের ক্ষেত্রে এই ব্যাপক রূপান্তর দাক্ষিণাত্যের সামগ্রিক পরি-স্থিতিকে কিতাবে পালটে দেয়, তাও কৌশলী সংক্ষেপে বিবৃত করেছেন। প্রথমত, সমস্ত কৃষি অর্থনীতিতে যে পরিবর্তন আনল, তাতেই সাতবাহন রাজ্য গড়ে ওঠা সম্ভব হলো। কারণ স্থানীয় সমৃদ্ধি ডেকে নিয়ে আসে পণ্যবাহী বণিকদের, সঙ্গে এলেন বৌদ্ধপ্রবণ। একের পর এক বৌদ্ধমঠ গড়ে উঠল। এই মঠগুলি ছিল একাধারে নতুন কৃষিবিপ্লবের পথিকৃৎ বণিকদের আশ্রয়শিবির এবং অস্থায়ী সংরক্ষণাগার। নতুন অর্থনীতিতে যে উৎসৃষ্ট সম্পদের সৃষ্টি হলো, তাতেই ট্রাইবেল সমাজ তেড়ে রাজতন্ত্র প্রতিষ্ঠার পথ অগম হলো। দ্বিতীয়ত, লোহার ব্যাপক ব্যবহার রাজ্যের সহযোগী গোষ্ঠীকে অস্ত্রধারী করে তুলল এবং রাজ্যের সীমারেখা বিস্তারের প্রবণতার জন্ম হলো। তৃতীয়ত, জাতিভেদপ্রথা-সহ বিভিন্ন আত্মপা সামাজিক আদর্শ দাক্ষিণাত্যে অমূল্যপ্রবী হলো। চতুর্থত, উন্নত বরনের কৃষিপদ্ধতি বারা গ্রহণ করল, নতনের উৎপাদনপদ্ধতি তাদের জনসংখ্যার ক্ষীণসাধন করল, ফলে বারা আদিম উৎপাদন পদ্ধতি আকড়ে রইল, তারা নিত্যপুত্র সংখ্যালঘু এবং অমূল্যত পর্যায় নেমে গেল।

আর. এস. শর্মা আরেকটা গুরুত্বপূর্ণ পরিবর্তনের কথা বলেছেন। ৮<sup>ম</sup> তা হলো, এ যুগেই এই অঞ্চলে ভূমিতে ব্যক্তিগত মালিকানার সৃষ্টি হলো। প্রত্নলিপির মধ্যে প্রায়শই যে ভূমিদানের উল্লেখ পাওয়া যাচ্ছে, ব্যক্তিগত মালিকানার অস্তিত্ব চাড়া তা সম্ভবপর ছিল না। কৃষি উৎপাদন পদ্ধতির এই যে ব্যাপক পরিবর্তন, তা নিশ্চয়ই একদিনে সম্ভবপর হয়নি, বস্তুত এটা একটা সুদীর্ঘ সময়সাপেক্ষ প্রক্রিয়া। আধুনিক দৃষ্টান্তের উল্লেখ করলে বারগাটা আরো পরিষ্কার হবে। ভারতের উত্তর-পূর্বাঞ্চলে—ত্রিপুরা, উত্তর কাছাড়, মিজোরাম, অরুণাচল ইত্যাদি অঞ্চলের উপজাতীয়রা 'দুম' প্রথায় অর্থাৎ আদিম কৃষিপদ্ধতিতে চাষ করেন। যেহেতু এই বরনের চাষে বনজ-সম্পদ বিনষ্ট হয় ( বন জালিয়ে তারপর বীজ কেলে দেওয়া হয় ), এবং সেই ক্ষতির

তুলনার উপপাদন হয় বংসানাত, অতএব দাবীনতার পর থেকেই এই সমস্ত উপজাতীরদের আধুনিক কৃষিপদ্ধতি গ্রহণে প্ররোচিত করার জন্য বিস্তার সরকারি উদ্যোগ নেওয়া হয়েছে। কিন্তু এখনও পর্যন্ত 'জু' চাষ বন্ধ করা সম্ভব হয়নি, উপজাতীরদের সংখ্যাগরিষ্ঠ আশ্রয় এখনও আদি পদ্ধতিই আঁকড়ে ধরে বসে আছেন। এখানে দেখা যাচ্ছে, আধুনিক যুগে, চারিমিককার পরিবেশ এখন খুবই অসুস্থ, তখনও কৃষিপদ্ধতির পরিবর্তন খুবই বিলম্বিত হয়ে ঘটছে। অতএব আজ থেকে 'জু' হাতার বছর আগে দক্ষিণ-পশ্চিম ভারতে নতুন কৃষিপদ্ধতি পূর্ণমাত্রায় প্রচলিত হতে যে কয়েক শতাব্দী সময় লেগেছিল, সে বিষয়ে সন্দেহের অবকাশ কম। কিন্তু পরিবর্তন দীরগতিতে হলেও খুব নিশ্চিত পদক্ষেপেই ঘটছিল।

আগেই বলা হয়েছে যে এই অঞ্চলে লোহার লাঙ্গলের প্রচলন হয়েছিল সম্ভবত খ্রিস্টপূর্ব ষষ্ঠ শতকের শেষ দিকে। সে যুগের তুলনায় নতুন পদ্ধতি কিন্তু বিস্তার লাভ করেছিল যথেষ্ট দ্রুতগতিতে। কারণ খ্রিস্টপূর্ব তৃতীয় শতকের শেষদিকেই সাতবাহন রাজ্যের প্রতিষ্ঠা হয়ে গেছে। কৃষি উপপাদনে কিছুটা বিনতির বা হলে এমনটি সম্ভবপর হতো না। আরও দুই-তিন শতাব্দী পরে, গৌতমীপুত্র সাতকর্ণি বা তাঁর পরবর্তীকালে আররা পাণ্ডি সম্রাট কৃষক, ধারা নিজেদের বলছেন 'হালিক', পাণ্ডি 'হালিক'দের—ধারা ধানের বাবসা করতেন, বাস্তবাবসাদীদের একটা সম্বন্ধের উল্লেখও পাণ্ডি। সেই সঙ্গে আছেন গ্রামীণ গৃহস্থ, ধারা নিজেদের বলছেন 'কুটুম্বিক'। এঁরা প্রত্যেকেই সম্পন্ন, বৌদ্ধধর্মে দান করার মতো সম্ভ্রান্ত এঁদের ছিল বলেই এঁদের নাম এবং পেশাগত পরিচয় জানার অযোগ্য আমাদের হয়েছে। জমির উপর ব্যক্তিগত মালিকানারও সূত্র হয়েছে তখন, তাই কেউ কেউ জমি দানও করেছেন। ধানচাষের সঙ্গে সঙ্গে নতুন একটি ফলের চাষও পরিকল্পিত পদ্ধতিতে শুরু হয়েছে, তা হলো নারিকেল। শতসহস্র নারিকেলগাছ-সহ স্মৃতিদানের উল্লেখও পাওয়া যাচ্ছে। লোহার ব্যাপক ব্যবহার প্রচলিত হয়েছে, তাই পাওয়া যাচ্ছে একাধিক লৌহবণিকের নাম। সব মিলিয়ে যে সমৃদ্ধি, তারই স্তর হয়ে এসেছেন গন্ধবণিকেরা, কিংবা পশ্যবহী বার্থবাহ। এঁদের উল্লেখও লিপিমালায় পয়ান্ত পরিমাণে রয়েছে। কৃষি ও বাণিজ্যের যৌথ বিকাশই সাতবাহন রাজ্যের অর্থনৈতিক তিত্তিটি রচনা করেছিল।

এই প্রসঙ্গে একটি তাৎপৰ্যপূর্ণ দারাজিক তথ্যের উল্লেখ করি। বণিক ও কৃষক-দের যে নামগুলো লিপিপ্রমাণে পাওয়া যাচ্ছে, তাঁরা কেউই কিন্তু বাত্ৰগোত্র ব্যবহার করেননি। এর একটা কারণ হতে পারে, এঁরা এসেছিলেন পিতৃতান্ত্রিক

উত্তর ভারত থেকে। উত্তর কাছাড়ের ভিহাসা বা মিকির পাহাড়ের কাবি-রা (Karbi) নিজেরা লাকল ব্যবহার করেন না, কিন্তু তাঁদের সম্বন্ধে যেটি সবতলীর কৃষকদের দিয়ে আধুনিক প্রণয় চাষ করান। ঐ সমস্ত অঞ্চলের ব্যবসায়ীরাও অবিকাংশই সমতলীয়।

উপজাতীয় সমাজের সম্বন্ধ অভিজাত অংশটির সঙ্গে এঁদের সহযোগিতার সম্পর্ক বর্তমান। এই ধরনের একটা অবস্থা হয়তো দক্ষিণ-পশ্চিম ভারতে উত্তর-ভারতীয় সংস্কৃতির প্রাথমিক বিস্তারের পর্যায়ে বিদ্যমান ছিল। স্থানীয় উপজাতীয়রাই মাতৃ-বাহন রাজ্য বা তৎপরবর্তী রাজ্যগুলির অভিজাত সম্প্রদায়টি গড়ে তুলেছিলেন, কিন্তু তাঁদের অর্থনৈতিক নুনিয়াদের তিস্তি হয়তো রচনা করেছিলেন বহিরাগত বণিক কৃষকরা। নতুন এমনও হতে পারে যে স্থানীয়ভাবে অভ্যন্তরীণ বিবর্তন প্রক্রিয়াই বৈশিষ্ট্যটির জন্ম দিয়েছিল। অর্থাৎ সম্পদ ও জমির উপর ব্যক্তিগত মালিকানা এই সমস্ত পেশার ক্ষেত্রে যে সামাজিক আদর্শটি সৃষ্টি করেছিল, তারই ফলে এরা সমাজে মাতৃগোত্র পরিহার করেছিলেন। এই পদ্ধতিতে মাতৃগোত্র যে কোনো কোনো ক্ষেত্রে ধীরে ধীরে পরিত্যক্ত হচ্ছিল, তার প্রমাণ পাওয়া যায় যখন দেখি কেউ কেউ তাঁদের পিতৃপরিচয়ে মাতৃগোত্র ব্যবহার করেছেন, কিন্তু নিজের পরিচয় মাতৃগোত্র বঞ্চিত। কিন্তু অভিজাতরা প্রায় সর্বত্রই মাতৃগোত্র ব্যবহার করেছেন, সম্ভবতঃ ঐ পরিচয়ের সঙ্গে এঁদের রাজনৈতিক প্রতিষ্ঠার একটা বনিষ্ঠ সংযোগ তখনও বিদ্যমান ছিল।

সমসাময়িক কালের ধর্মোচ্চার এবং দেব-কল্পনার যেটুকু প্রমাণ পাওয়া যাচ্ছে, তাতেও একটু বৈশিষ্ট্য রয়েছে। মাতৃবাহন লিপিমালারই সর্বপ্রথম আয়রা সত্ত্বর্ষণ বা বলরাবকে দেবতারূপে শাস্তি, যার আত্মা লাকল। এই ইতিহাসটিও তরুণপূর্ণ। কৃকের ঈশ্বরত্ব তখনও পূর্ণপরিমাণে প্রতিষ্ঠিত হয়নি, তিনি তখন পর্যন্ত অল্প পশুতন দেবতার অল্পতর মাত্র। বলরায় তাঁরই স্রাতা এবং সহচর। কৃকের রূপকল্পনার মধ্যে পশুপালন গোষ্ঠীর প্রভাব অনস্বীকার্য, সেক্ষেত্রে বলরায় এলেন কৃষিজীবীদের প্রতিভূ হিসাবে। লাকলধারী কৃষিজীবীর সঙ্গে আদিম পদ্ধতির কৃষিজীবীর দ্ব্যন-ধারণার যে মৌলিক পার্থক্য রয়েছে, তা একেত্রে অর্ন্তব্য। আদিম কৃষিজীবীর ধর্মীয় ধারণার নারীদেবতার স্থান সর্বোচ্চ, তিনিই মাতৃজননী বা পৃথিবী। পশুপালক সমাজ সাধারণভাবে পুরুষদেবতার উপাসক। লাকলের ব্যবহারের সঙ্গে পশুপালনের সংযোগ খুবই বনিষ্ঠ, কারণ পশুপালনের অভিজ্ঞতা ব্যতীত ঐ ধরনের



চাষ সম্বন্ধে নয়। সেই কারণেই মনে হয় লাক্ষ্মণধারী একজন কৃষিদেবতার আধিপত্য নিম্নেরই পদ্মপালক সমাজ থেকেই ঘটেছিল।

অর্থাৎ মূলত কৃক এবং বলরাম দুজনেই ছিলেন পদ্মপালকশ্রেণীর দেবতা। কিন্তু পদ্মপালকগোষ্ঠী লাক্ষ্মণনির্ভর চাষে আগ্রহী হওয়ার পরই এই দেবতাতত্ত্বের মূল আধিপত্য সম্ভব হয়েছিল। আমরাও পদ্মপালক ছিলাম, এবং উত্তর ভারতে লাক্ষ্মণভিত্তিক কৃষির প্রচলন তাঁরাই করেছিলেন। কিন্তু তাঁদের আদি সাহিত্যে বলরামকে আমরা পাচ্ছি না। এতে মনে হয়, দক্ষিণ-পশ্চিম ভারতের স্থানীয় কোনো কোনো পদ্মপালকগোষ্ঠী বেশ ব্যাপকভাবেই লাক্ষ্মণনির্ভর কৃষিকাজে ব্যাপৃত হয়েছিল এবং এটী অঞ্চলের কৃষিবিপ্লব মুখ্যত তাঁদেরই অংশগ্রহণের ফলে সম্ভব হয়েছিল। অবশ্য তাঁরা উত্তর-ভারতীয় আদর্শ থেকেই নতুন উৎপাদন পদ্ধতির ধারণাটি লাভ করেছিলেন। স্থানীয় এই সমস্ত পদ্মপালকগোষ্ঠী লাক্ষ্মণনির্ভর কৃষিকাজে আগ্রহী হওয়ার দক্ষিণ-পশ্চিম ভারতের অর্ধ-রাজনৈতিক ভূপট্টে যে আগা-পানতলা পালটে গেল—তাই নয়, গোটা দেশের ধর্মীয় ধ্যান-ধারণার ক্ষেত্রেও তা মুগাভর আনল। কৃক-বলরামকেন্দ্রিক বৈকবর্ষ এই অঞ্চল থেকেই গোটা দেশকে পরবর্তীকালে প্রভাবিত করেছিল।

কিছু পরবর্তীকালীন একটি প্রত্নলিপিতে এই কৃষিবিপ্লবের বাস্তব বিবরণ আমরা পেয়ে যাই। পল্লব যুগের একটি লিপিতে পাওয়া যাচ্ছে যে রাজা শিবকঙ্কের পিতা এক লক্ষ লাক্ষ্মণ প্রজাদের মধ্যে বিতরণ করেছিলেন ৮৫ সংখ্যাটা হস্তোত্তীর্ণোক্তি, কিন্তু এক লক্ষের ভায়গায় কয়েক সহস্রও যদি হয়, তবু তো তথ্যটা উড়িয়ে দেওয়ার মতো নয়। অর্থাৎ দাক্ষিণাত্যে কৃষিবিপ্লবের ক্রিয়াকাণ্ড তখনও পুরোদমে চলছে, বিশাল স্তূপওকে আনা হচ্ছে নতুন কৃষিপদ্ধতির আওতায়, আর সে কাজে অটল রাজকীয় সহায়তা পাওয়া যাচ্ছে। আরো উল্লেখযোগ্য যে, পল্লব-দের রাজকীয় প্রতীক ছিল বুধ, ঐ পর্বতের বৃহৎফলায়ন ও শালফলায়ন রাজবংশের ক্ষেত্রেও তাই, আবার সেই সময়ে গুপ্তা সম্রাট নিজেদের বলছেন ‘পিতৃভক্ত’। অর্থনৈতিক আবহের সঙ্গে সাংস্কৃতিক ও সামাজিক দৃষ্টিভঙ্গির সংযোগের চিত্রটাও এখানে যথেষ্ট পরিষ্কার হয়ে ওঠে। আসলে, ঐ কৃষিবিপ্লব চূড়ান্ত পরিণতি লাভ করার পরই ঐ অঞ্চলের অভিজাত সম্প্রদায়ের মধ্যে পিতৃভক্তের পূর্ণ প্রতিষ্ঠা সম্ভব-পর হয়েছিল। সেই সময়ে একথাও উল্লেখযোগ্য যে, ভজরাট ও মহারাষ্ট্র উৎপাদন-পদ্ধতির এই বিবর্তন যতখানি দ্রুতগতিতে অগ্রসর হয়েছিল, তত্নূর দক্ষিণে তা হয়নি। সেখানে এর গতি ছিল লম্বা। আর ভজরাট ও মহারাষ্ট্র অঞ্চলেরও কিছু কিছু

উপজাতীয় সমাজ হয়ে গেল, যারা নতুন পদ্ধতিকে স্বাগত জানাতে না পারার দরুন চলে গেল গিরিকন্দরে বা অরণ্যে। কেউ কেউ আবার বাসাবরবৃত্তি ছাড়ল না, সমাজের নিম্নতম স্তরে আজ তাদের অবস্থান। কৌশাধী এদের অনেক দৃষ্টান্ত উল্লেখ করেছেন এবং দেখিয়েছেন যে এই সমস্ত পিঁড়িয়ে-পড়া গোষ্ঠীর মধ্যে বিবর্তন প্রক্রিয়া এখনও চলছে।<sup>৮৩</sup>

বৌদ্ধযুগের শুরুতে দক্ষিণ-পশ্চিম ভারতে উৎপাদন পদ্ধতির মধ্যে ব্যাপক পরিবর্তনের সূত্রপাত হয়েছিল বলে ধরে নিলে সাতবাহনদের আধিপত্যকালে সেই পরিবর্তন প্রক্রিয়ার বয়স ছিল মোটামুটি তিনশ বছর। এই গোটা সময়সীমাকেই আমরা ব্যাপক অর্থনৈতিক পরিবর্তনের কাল হিসাবে চিহ্নিত করতে পারি। এই পরিবর্তনের হাত ধরেই প্রবেশ করেছিল নতুন সামাজিক দৃষ্টিভঙ্গি এবং নতুন সামাজিক আদর্শ, পিতৃপ্রাধান্যের পূর্ণ প্রতিষ্ঠাই যার অতীত ছিল। কিন্তু চূড়ান্ত লক্ষ্যে পৌঁছোবার আগে তার অনেকগুলি অন্তর্বর্তী পর্যায় ছিল, সাতবাহনদের মাতৃগোত্র ব্যবহার সেই পর্যায়গুলিরই অন্তর্গত। ঐ অঞ্চলের উৎপাদন পদ্ধতির বিবর্তনের যে কালপর্যায় নিরূপণ করা সম্ভব, তাতে সাতবাহন আমলকে আমরা সেই পরিবর্তনশীল যুগের মধ্যবর্তী পর্যায় হিসাবে অনায়াসে চিহ্নিত করতে পারি। এবং মাতৃগোত্রের ব্যবহার-সহ মাতৃপ্রাধান্যের বিভিন্ন আরকের অস্তিত্ব সে যুগের অর্থনৈতিক পটভূমির সঙ্গে যে সম্পূর্ণ সামঞ্জস্যপূর্ণ ছিল, প্রাপ্ত তথ্যের ভিত্তিতে সে ধারণা সম্পূর্ণ সঙ্গত বলেই মনে হয়।

৮

এবার আমরা উপনিষদের মধ্যে মাতৃগোত্রে বা মাতৃপদবীহারী ধানের উল্লেখ রয়েছে, তাঁদের সম্পর্কে আলোচনায় প্রবৃত্ত হতে পারি। উপনিষদ রচিত হয়েছিল উত্তর ভারতে, এবং আমরা যেখানে এগুলোকে পাচ্ছি, তার কোনোটারই রচনা-কাল খ্রিস্টপূর্ব অষ্টম শতাব্দীর আগেকার নয়। এগুলি রচিত হয়েছিল পুরুষপ্রধান সমাজে, যে আর্থ-মানসিকতা উপনিষদে বিদ্যুত, তাঁরা ছিলেন মূলত পশুপালক এবং ঋষিদের যুগেই তাঁরা লাক্ষ্মিনর্তর কৃষিকাজ শুরু করেছিলেন। প্রাথমিক পর্যায়ে সে লাক্ষ্মলের ফলা হয়তো কাঠনির্মিত ছিল, কিন্তু মোটামুটি খ্রিস্টপূর্ব সপ্তম শতাব্দীর আগেই দৌহনির্মিত লাক্ষ্মলের ব্যবহার উত্তর ভারতে ব্যাপকভাবে শুরু হয়ে গিয়েছিল।<sup>৮৪</sup> উপনিষদের যুগে শাসক হিসাবে রাজাদের বিস্তার উল্লেখ পাওয়া যাচ্ছে, হয়তো-বা সে রাজাদের রাজসীমা তেমন বিস্তৃত ছিল না। ব্যক্তিগত

সম্পত্তি সম্পর্কে ধারণা এবং আদর্শিত তখন পরিপূর্ণভাবে প্রতিষ্ঠিত। পত্নশালক গোষ্ঠী হিসাবে হাটপ্রাধান্যের ব্যাপারটি তাদের আদর্শ জীবনধারণার সঙ্গেই সংশ্লিষ্ট ছিল, লাভজনকতার কৃষি তাকে আরো শাবিক রূপদান করে। উত্তর-ভারতীয় অল্প বে-সময় গোষ্ঠীকে তারা ইতিমধ্যেই আকর্ষণ করেছিল, তারা ব্যান-ধারণার ব্যাপারে আর্থ আদর্শকেই গ্রহণ করে নিয়েছিল।

কিন্তু আত্মীকরণের প্রক্রিয়াটা কোনো সময়েই একমুখী প্রবাহ হয় না, তার মধ্যে একটা দেওয়া-নেওয়ার ব্যাপার অন্তর্লীন থাকে। পত্নশালক আর্থরা উত্তর ভারতে বাদের সংস্পর্শে এসেছিল, তাদের অগ্রসর অংশটি নিশ্চিতই ছিল কৃষি-জীবী। কিছুসময়তার সংসাবল্যের মধ্যে বে-সময় শাক্য পাওয়া গেছে, তাতে এ কথা প্রমাণিত যে এ সমস্যার ধারকদের অর্থনীতি ছিল মুখ্যত কৃষিনির্ভর। কোনাঘরী অনুমান করেছেন যে সেখানে লালল ব্যবহৃত হতো না, যদিও ভারী কোলালজাতীয় ব্রোডের খননস্থল নিশ্চয়ই কাজে লাগানো হতো।<sup>৮৮</sup>

কোনাঘরী যত নদীর বালুকায়ন অববাহিকা অঞ্চলে কোনাঘরের সাহায্যেই পর্যাপ্ত উৎপাদন সম্ভবপর ছিল, সেই কারণেই ঐ উন্নত পর্যায়ের সভ্যতা লাললজাতীয় বস্তুর আধিকারে লক্ষ্য হয়নি। তদুপরি বহুজোনারো-ধরামার আধবাসীরা লোহার ব্যবহার জানতেন না। ফলে অনুমান করা যায় যে ঐ সভ্যতার স্রষ্টাদের সামাজিক সংগঠন হাটপ্রাধান্যের অঙ্কুল ছিল। ব্যাপক হাটমুক্তির অস্তিত্বের যে প্রমাণ ঐ সময়ে অঞ্চলে পাওয়া গেছে, তাতেও এই ধারণা সমর্থিত হয়। কিন্তু সেই সঙ্গে এই কথাও বলা যায় দরকার যে কিছু সভ্যতার আদর্শ প্রতীকিতক সমাজের অস্তিত্বের প্রমাণ পাচ্ছি, নগর পরিকল্পনার মধ্যে ব্যক্তিগত সম্পত্তির স্বাক্ষরও পাওয়া যায়, শাক্য পাওয়া যায় বেশ সমৃদ্ধ ধরনের সামুদ্রিক বাণিজ্যের। অতএব নির্ভেজাল উপজাতীয় হাটপ্রাধান্য এই ধরনের সমাজে বিরাজিত ছিল, এমন অনুমান অসম্ভব। কিন্তু হাটপ্রাধান্যের যেটুকু লক্ষ্য আমরা সত্যবাহন যুগে বর্তমান দেখি, কিছু সভ্যতার সে আদর্শের প্রভাব আরেকটু ব্যাপক এবং গভীর ছিল, এমন অনুমান করা চলে। আর ঐ সমাজের নাগরিক অতিজাত শাসকগোষ্ঠীর রসদ জোগাত যে গ্রামীণ কৃষিজীবী সমাজ, তারা নিশ্চয়ই প্রাচীন সামাজিক আদর্শের অনুসরণে আরেকটু বেশি নিষ্ঠাবান ছিল। পরবর্তীকালের খননে ঐ আদর্শের অনেকগুলি গ্রামীণ বসতির সন্ধান পাওয়া গেছে, আর কৃষিজীবী অধিবাসীরাই ছিল ঐ সভ্যতার সভ্যকারের যোগানদার। প্রাচীন কৃষিভিত্তিতে কসল উৎপাদনই এদের উপজীবিকা ছিল এবং জমির পেলবতা ও উর্বরতার দ্ব্যবসায় যেটুকু উৎস পত্র এদের মধ্যে

উৎপন্ন হতো, তার সবটুকুই সম্ভবত নাগরিক শাসকশ্রেণী আত্মসাৎ করে নিতেন। ব্যক্তিগত সম্পত্তির মালিক হওয়ার সুযোগ সীমাবদ্ধ থাকায় বাতপ্রাধান্যের ধারণাকে বন্ধাসম্ভব অটুট রাখার ব্যাপারে এই ধরনের জনগোষ্ঠীর আর্থ-সামাজিক সংগঠন ছিল খুবই উপযোগী। পিতৃপ্রাধান্যে বিশ্বাসী আর্থরা এই ধরনের বাতপ্রধান কৃষিজীবী স্থানীয় জনগোষ্ঠীগুলির সঙ্গে সামাজিক ও সাংস্কৃতিক সম্বন্ধের পথে অনেকখানি অগ্রসর হওয়ার পর পরবর্তী পর্ষদের উপনিষদগুলি রচিত হয়েছিল। উপনিষদে উল্লিখিত বাতগোত্র সম্পর্কে আলোচনার সময়ে এই তথ্যগুলি আমাদের মরণে রাখার প্রয়োজন পড়বে।

প্রথমে ঐতরেয় উপনিষদের কথা ধরা যাক। ঐ উপনিষদের রচয়িতা হিসাবে যিনি পরিচিত, তাঁর নাম বলা হচ্ছে ঐতরেয় মহীদাস। মহীদাসের ঐতরেয় অস্তিত্বটি এসেছে তাঁর বাতনাম 'ইতরা' থেকে। মহীদাস বাতনাম কেন ব্যবহার করতেন এ নিয়ে একটা গল্প প্রচলিত রয়েছে। ইতারার বামী ছিলেন একজন ঋষি। তাঁর সংস্রব ব্যক্তিরেকেই ইতরা গর্ভবতী হন। ক্রুদ্ধ বামীর কাছে ইতারার কৈফিয়ৎ ছিল যে দেবতার বরেই তিনি সম্ভান-সম্ভবা হয়েছেন। বামী তাকে পরিত্যাগ করেন এবং বামী পরিত্যক্তা মাতাই মহীদাসকে লালন করেন। পিতৃ-পরিচর্যহীন মহীদাস তাই বাতপরিচর্যকেই গ্রহণ করে নেন।

পুরো গল্পটাই একটা রূপক, কিন্তু রূপকের মধ্যে ইতিহাস ও সমাজগত যে সত্যটি নিহিত রয়েছে, তার ইঙ্গিতগুলি লক্ষণীয়। মহীদাস জ্বির সঙ্গে অচ্ছেদ্য বন্ধনে আবদ্ধ কৃষিজীবী মানুষের প্রতিকৃতি। তার বাতা ইতরা, উচ্চবর্ণের আর্থসমাজ এই দৃষ্টিতেই আদিম কৃষিজীবী গোষ্ঠীর নারীদের দেখত। ঐতরেয় উপনিষদকে আজকে আমরা যে আকারে পাচ্ছি, তাতে অবশ্য পরবর্তী মূল্যবোধ ও ধ্যান-ধারণাই উপস্থাপিত। তবু মনে হয় ঐতরেয় উপনিষদ তার আদি পর্ষায়ে সম্ভবত বাতপ্রধান কৃষিজীবী সমাজের জীবনদর্শনকেই ব্যক্ত করেছিল। পরবর্তীকালে নতুন আদর্শে পুনর্লিখনের সময়ে হীনমূল্যবোধ ইতরা এবং তার বাতপদবীধারী পুত্রের স্মৃতিকে যে সম্পূর্ণ নির্বাসিত করা সম্ভব হয়নি, তাতে মনে হয় এ-ছাড়া নামের সঙ্গে কৃষি-জীবী সমাজের যে জীবনদর্শনটি সংশ্লিষ্ট ছিল, লোকসমাজে নিশ্চয়ই তা প্রত্যাব হিসাবে পরিব্যাপ্ত ছিল। তাই নামছাড়া শীলমোহর হিসাবে অকুণ্ঠ রেখে সেই দর্শনের অন্তর্ভুক্তকে পালটে দেওয়া হয়েছিল। জনপ্রিয় গ্রন্থ বা তার রচয়িতার নামটি অপরিবর্তিত রেখে সম্পূর্ণ বক্তব্য বদলে দেওয়া অথবা আংশিকভাবে অন্ত বক্তব্য অল্পপ্রতিষ্ঠা করিয়ে দেওয়া—এদেশের প্রাচীন সাহিত্যে এ ধরনের কৌশল

গ্রন্থের পর্বাপ্ত প্রমাণ রয়েছে : এ ধরনের কৌশলের সামাজিক কার্যকারিতা নতুন নামে নতুন বক্তব্য প্রচারের চাইতে বেশি ছিল।

ঐতরেয় উপনিষদের কোনো কোনো অংশে তার আদি বক্তব্যের কিছু কিছু ইঙ্গিত এখনও খুঁজে বের করা যায়। যেমন, প্রথম অধ্যায়ের দ্বিতীয় খণ্ডে আবরা পাই বাহুবের কুশ্লিভূতির দৃষ্টিভঙ্গি “অশনান্না-পিপাসে তম অকৃত্যাম, আবাত্যাম অতিপ্রজ্ঞানীতি ইতি” (অতঃপর কুশ্বাত্মকা ঈশ্বরকে বলিল, “আমাদের ভক্তও অধিষ্ঠান চিন্তা করুন।)। ঈশ্বর সে চিন্তা থেকেই দৃষ্টি করলেন অগ্নের, সে অগ্নি কিতাবে মানবদেহে গ্রহণ করবে তার পরীক্ষা-নিরীক্ষাও হলো—প্রথম অধ্যায়ের তৃতীয় খণ্ডে সে-বর্ণনাও একটু বিস্তৃতভাবেই রয়েছে। উপনিষদের অকৃত্রিম ভাববাদী আবহে এ চিন্তাভঙ্গি এমনিতে যেমানান, যদি-না ধরে নিই যে আমিস কৃষিকারী জনগোষ্ঠীর পাখি কুশ্বাত্মকার সঙ্গে সম্পৃক্ত ভাববাদী চিন্তা-ভাবনার কিছু অবশেষ এখানে টিকে রয়েছে।

ঐতরেয় উপনিষদের অন্ত্যন্ত অংশে এমন ধরনের চিন্তার আর তেমন কোনো স্বাক্ষর নেই, কিন্তু এর মূল বক্তব্যের মধ্যে একটা উল্লেখযোগ্য অভ্যন্তরীণ হস্তের অস্তিত্ব দু-এক ভাবগায় অনান্যাসে লক্ষ করা যায়। যেমন অগ্নি সংক্রান্ত বক্তব্য শেষ ৪০স্থার পরই যে অংশটি রয়েছে, তাতে পরমেশ্বরকে স্বগত চিন্তায় মগ্ন হিসাবে দেখানো হয়েছে। সেই চিন্তার স্বকপটি উল্লেখযোগ্য : “যদি বাগিঞ্জিয়ই শব্দ উচ্চারণ করিল, যদি গ্রাণেঞ্জিয়ই গন্ধ গ্রহণ করিল, যদি চক্ষুই দর্শন করিল, যদি কণিষ্ঠ ভ্রমিল, যদি মনই চিন্তা করিল, যদি স্বকই স্মরণ করিল, যদি অপানই বলভাগ করিল, যদি জননেন্দ্রিয়ই স্তম্ভভাগ করিল—যদি এইরূপে ইঞ্জিয়গুলির সকল কার্যই আমি ছাড়াই সম্পন্ন হয়, তবে আমি কে, অর্থাৎ দেহের সহিত আমার কি সম্বন্ধ রহিল।” এটি স্বয়ং পরমেশ্বরেরই স্বগতোক্তি এবং স্বীকার্য যে সমস্তটা তার পক্ষে পূর্বই জ্ঞাতরও বটে। কারণ ইঞ্জিয়গুলি যদি নিজেই নিজের কাজগুলি সম্পাদন করে নেয়, তবে তো ঈশ্বর সম্পূর্ণ নিশ্চয়োক্তন হয়ে পড়েন। দেহের সঙ্গে তখন আত্মা বা প্রাণের সংযোগ কল্পনারই প্রয়োজন কি ?

উপনিষদের ভাববাদী মতাদর্শের দ্বারা প্রযুক্ত, এই প্রশ্নগুলি নিশ্চয়ই তাদের পরিকল্পিত নয়। প্রশ্নটি যেভাবে উত্থাপিত, তাতে মনে হয় অদ্বৈত একটি পূর্বপক্ষ পরিকল্পনা করে সেই পূর্বপক্ষের দৃষ্টি বণ্ডন করার উদ্দেশ্যে এই প্রশ্নের অবতারণা। কে এই পূর্বপক্ষ ? বলা প্রয়োজন যে ভারতের দর্শনচিন্তার ইতিহাসে এই পূর্বপক্ষের পরিচয় একেবারে অসুজ্জিবিত নয়। এই দার্শনিকদের বলা হতো

লোকায়তিক। লোকায়ত দর্শনের বিভিন্ন ধারা ছিল, কিন্তু দেবীপ্রসাদ চট্টোপাধ্যায় তাঁর 'লোকায়ত দর্শন' ( প্রথম সংস্করণ ) বইয়ে তার কতকগুলি সাধারণ লক্ষণ নিরূপণ করেছেন :

১. লোকায়ত দর্শন মূলত প্রাক-অধ্যাত্মবাদী দর্শন ।
২. এই দর্শনের জন্ম এবং বিকাশ ঘটেছিল আদি কৃষিজীবী সমাজের মধ্যে ।
৩. আদি কৃষিজীবী সমাজ যাক্সগোত্রিকতার প্রভাবাধীন ছিল ।
৪. লক্ষ্যপ্রদর্শনীয় ভূমি এবং সম্ভাব্যপ্রদর্শনীয় নারীর সাদৃশ্যকরতা এই দর্শনের অঙ্গ ছিল ।
৫. এই দর্শন ছিল মূলত দেহবাদী ও বস্তুবাদী, যা ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য নয়, তাকে তা অধিকাংশ ক্ষেত্রেই প্রত্যাখ্যান করত ।
৬. বামাচারী তাত্ত্বিক চিন্তাধারার মধ্যে লোকায়ত দর্শন কিছুটা পরিবর্তিত এবং অনেকটাই বিকৃতরূপে টিকে রয়েছে ।

কৃষিজীবী সমাজের যাক্সগোত্রবাদী ঐতিহ্যের মহীদাস যদি সত্যিই কোনো সামাজিক-দর্শনচিন্তার প্রতিনিধিত্ব করে থাকেন, তবে তা নিশ্চয়ই লোকায়ত দর্শন, এবং তাই নামে প্রচারিত দর্শন আদিত্যে হয়তো সেই দর্শনচিন্তাকেই সাধারণো বিশ্বৃত করেছিল । শ্রেণীবিন্যাস সমাজের সুবিধাতোগী শ্রেণীর প্রয়োজনে এই দর্শন-চিন্তার অস্তিত্বকে পালটে দিয়ে তাকে যখন অধ্যাত্মবাদী উপনিষদে পরিণত করা হলো, তখন তাই দেহ, ইন্দ্রিয় এবং আত্মার মধ্যকার সম্বন্ধবিষয়ক লোকায়তিক মতের উত্তর দেওয়ার প্রয়োজন দাঁড়িয়েছিল । অর্থাৎ ঐতিহ্যের দর্শনের আদিরূপটিকেই পূর্বপক্ষ হিসাবে ধরে নিয়ে লোকায়তিক মতবাদ-পন্থত এই সমস্ত প্রশ্ন খণ্ডন করার জন্য পরমেশ্বরীয় এই মনস্ত চিন্তার অবতারণা ।

৯

চান্দোগ্য উপনিষদে যাক্সগোত্রবাদী আরেকজন কৃষির কাহিনী আমরা পাচ্ছি । রবীন্দ্রনাথের 'ব্রাহ্মণ' কবিতার কল্যাণে ভবানীপুত্র সত্যকাম ভাবালের কাহিনী আজ সুপরিচিত । ইতরাপুত্র মহীদাসের জন্মবিবরণ উপনিষদে লিপিবদ্ধ নেই, কিন্তু সত্যকাম ভাবালের জন্মকথাত উপনিষদেরই অঙ্গ । যাক্সগোত্র সত্যকামকে স্পষ্টভাবেই জানিয়েছেন যে তিনি সত্যকামের গোত্রপরিচয় জানেন না, কারণ বহু বছর পরিচর্যা করে তিনি তাকে পেয়েছেন ।

যখন যখন সংস্কারবদ্ধ থাকে তখন অতি সাধারণ কথাই অর্থ উপলব্ধিতে অতি

বিষয়জ্ঞদেরও কীরকম বিজ্ঞমণ্ডলে, তার দৃষ্টান্ত রয়েছে এই উপাখ্যানের শত্ৰুচাৰ্য-কৃত ব্যাখ্যায়। শত্ৰুচাৰ্য সত্যকামের পিতৃপরিচয় সম্পর্কে জ্বালায় এই স্বীকারোক্তিকে এই বলে ব্যাখ্যা করেছেন যে সম্ভাব্য এবং লজ্জাবশতই নাকি জ্বালা স্বামীকে এ বিষয়ে কিছু জিজ্ঞেস করতে পারেন না। অথচ জ্বালায় বক্তব্যের মধ্যে এ ধরনের কষ্ট-কল্পনার একত্ব অবকাশই নেই। তার বক্তব্য স্পষ্ট এবং সরল, যেখানে বহু মাহুঘের আশঙ্কাল্পনাকে তিনি চূর্ণ করেছেন বলেই সত্যকামের সঠিক পিতৃপরিচয় তার পক্ষে নির্ণয় করা সম্ভব হয়নি। সত্যকাম নিঃসংকোচে এই মাতৃকলর প্রকাশ করেছেন বলেই হারিস্ত্রস্তম গৌতম তার সত্যতাবশের অকৃত প্রশংসা করেছেন।

জ্বালা যত নিঃসংকোচেই তাঁর প্রাক্তনজীবনের কথা ব্যক্ত করুন না কেন, গৌতম ঋষির আচরণ থেকে বোঝা যাচ্ছে যে পিতৃপরিচয় না থাকাটা সত্যকামের পক্ষে লজ্জার কারণ ছিল। অর্থাৎ চান্দোগ্য উপনিষদ পিতৃতান্ত্রিক সমাজব্যবস্থায় রচিত, কিন্তু সমাজগোষ্ঠীতে মাতৃপ্রাধিকার কোথাও কোথাও তখনও টিকে ছিল। মাতৃশ্রমবীথির সত্যকাম সেই ধরনের সমাজব্যবস্থারই প্রতিনিধি, জ্বালায় স্বীকৃতির মধ্যেও তাই কোনোরূপ বিচ্যুতি নেই। সেই সঙ্গে বহু মাহুঘের পরিচয়ও কথাটাও খুব একটা সংকোচের সঙ্গে বলা হয়নি। কোন ধরনের সমাজব্যবস্থায় বহু মাহুঘকে দেহদান করার কথা এমনই নিঃসংকোচে বলা সম্ভব?

প্রাচীন দেবী উপাসনার সঙ্গে সংশ্লিষ্ট অনেক আঁতুর মধ্যেই কতটুকু দেবী-যজ্ঞের নিয়োজিত করার প্রথা ছিল। এই সমস্ত কল্পনার দেবীর প্রধানাপূজারীণীর সহকারী হিসাবে কাজ করতেন এবং যজ্ঞের আগত পূজার্থীদের সন্তোষ-বাসনাকে চারিতার্থ করা এদের কর্তব্যাকর্মের অঙ্গ হিসাবে বিবেচনা করা হতো। বাবিলনে ঐষ্টপূর্ব অষ্টাদশ শতাব্দীর একটি ফলক পাওয়া গেছে, যাতে দেবী ইসথারের পূজারীণীদের সঙ্গে পূজার্থীদের সন্তোষের উল্লেখ রয়েছে। বলা হয়েছে যে পূজারীণীরা পূজার্থীদের দেবতার প্রতীক হিসাবে বরণ করত।<sup>১৯</sup> মেরলিন স্টোন এ-ধরনের আরও বহু দৃষ্টান্তের উল্লেখ করেছেন। যেমন, পশ্চিম এনটোলিয়াতে ঐষ্টীয় দ্বিতীয় শতকে অরেলিয়া এমলিস নামী মহিলার উল্লেখ পাওয়া যাচ্ছে যিনি গর্ভের সঙ্গে ঘোষণা করেছেন যে তিনি নিজেকে, তাঁর মাতা এবং মাতামহী, এঁরা সবাই দেবী-যজ্ঞের এই ধরনের দেহদান তত্তে অংশগ্রহণ করেছিলেন,<sup>২০</sup> তবুও প্রাচীনতম লিপি থেকে প্রত্নতাত্ত্বিকরা এই প্রকার ব্যাপক অস্তিত্ব আবিষ্কার করেছেন।<sup>২১</sup> সেখানে বলা হয়েছে যে দেবী ইলারা ইয়েরের অধিবাসীদের সন্তোষ করার জন্য

এই রীতি প্রচলিত করেছিলেন। একটি প্রাচীন কলকে রয়েছে যে দেবী ইন্দ্রা পূজারিণী লিলিথকে পশ্চিমার্ধ থেকে সন্ধ্যাকামী পুরুষদের বলিদে ধরে নিয়ে আসতে আদেশ করেছেন। খ্রীস্টে ক্লাসিক্যাল যুগের এ প্রথার অস্তিত্ব ছিল।<sup>১২</sup> কনিখে আক্সোনিডির বলিদে এই প্রথা ছিল। খ্রীষ্টীয় দ্বিতীয় শতাব্দীতেও লুসিয়ান সাক্সা দিচ্ছেন যে এ্যাডোনিসের উৎসবের দিনে অপরিচিত মানুষের কাছে দেহদান করাকে রীতি বলেই যেনে নেওয়া হতো। স্ট্রাবোনিজের ভীষণশাস্তেই এন্তোলিয়ার কিছু কিছু এলাকায় দেবী বলিদে এই ধরনের দেহদানের রীতি প্রতীক করেছেন।<sup>১৩</sup> আরো অল্প দৃষ্টান্ত উল্লেখ করা যায়, কিন্তু আমাদের কাজটুকু এতেই চলবে। দেবা বাচ্ছ প্রাচীন দেবীপূজার কেন্দ্রগুলোতে পূজারিণী নারীরা অপরিচিত পুরুষদের দেহদান করাটাকে ধর্মাচারের অঙ্গ বলে মনে করতেন, এর সঙ্গে লোকলজ্জা বা পাগবোধের কোনো সংস্বই ছিল না।

আমাদের দেশের দেবদাসী প্রথাও যে এই ধরনের ধর্মাচারের সঙ্গে আদিত্যে সংশ্লিষ্ট ছিল, তা জে এইচ. হাটিন<sup>১৪</sup> এবং কোসারী<sup>১৫</sup> দেখিয়েছেন। মাতবাহন লিপিবালার গণিকাপুত্র ও বৈশ্যপুত্র অভিধা যে অন্যায়সে ব্যবহৃত হয়েছে, তার উল্লেখ আশ্রয় আশ্রয় করেছি। অল্প অল্পে প্রতিটি বৌদ্ধভূমির প্লামবলেশকে যে আজও লাভা'ডুয়া বা ভোগান ও নীড়িকা বলা হয়, তাও স্বর্ভবা। ঐ শব্দ দুটির সাধারণ অর্থ হচ্ছে গণিকাবাস।<sup>১৬</sup> অথচ দেবদাসীদের সম্মান, এমনকি খ্রীষ্টীয় চতুর্থ শতাব্দীতেও, নিতান্ত কম ছিল না। উড়িষ্যার রাজপুত্রের রাজা কর্ণ মলোমপুর মহাবিহারের বৌদ্ধমন্দিরের দেবদাসী কপূরপ্রীকে রানী করেছিলেন। যে কলকটিতে এই সংবাদ পাওয়া যাচ্ছে সেখানে কপূরপ্রীর মাতা ও মাতামহীর নাম রয়েছে, কিন্তু পিতা বা পিতামহের উল্লেখ নেই। দৌলেশচন্দ্র সরকারের ভাষায়, "দেবদাসীকন্ডার পিতৃপিতামহের পরিচয় না থাকারই কথা।"<sup>১৭</sup>

দিশের বিভিন্ন অঞ্চলের, বিশেষ করে সূর্য্যাসাগরীয় এবং পশ্চিম এশীয় জাতি-গুলির প্রাচীন রীতিনীতির মধ্যে দেবীপূজা-সংক্রান্ত যে-সমস্ত আচার ব্যবহার প্রচলিত ছিল, তারতত্ত্বও যে সমজাতীয় আবহ বর্তমান ছিল, দেবদাসী প্রথার অস্তিত্ব তারই স্তোত্রক। জবালা সম্ভবত ছিলেন সেই ধরনের পূজারিণী-ঐতিহ্যেই প্রতিষ্ঠা, বহুচারিতার মধ্যে লজ্জা-সংকোচের কোনো কারণ তাই তিনি খুঁজে পাননি। 'বহু অহম্ চরিত্রী পরিচারিণী যৌবনে' (যৌবনে পরিচারিণীরূপে বহুলোকের পরিচর্যা করে)—অতি সহজ সরল সত্যতাবণ, শিষ্টপ্রবাস সমাজের সতীত্বের ধারণার কোনো অতিজ্ঞান এর মধ্যে নেই। ঐতিহাসিক স্ট্রাবো নিজ অতিজ্ঞতার বর্ণনা



দিতে গিয়ে যা বলেছেন, হেরলিন স্টোন তার উল্লেখ করেছেন, "He wrote that in his travels he had witnessed that the children who were born in this way were considered to be legitimate and respectable and simply given the name and social status of the mother.... Inherent within the very practice of the sexual custom was the lack of concern for the paternity of children."<sup>১৮</sup> স্ক্র্যাবোর প্রবন্ধলক এই বক্তব্যের সঙ্গে গোত্রপরিচয়ের প্রসঙ্গে জব্বালার বক্তব্য ও মনোভাবের সাদৃশ্য বিবরণ কর : "আমি জানি না তোমার কি গোত্র। আমি জব্বালা, তুমি সত্যকাম, তাই বলিও তুমি সত্যকাম জব্বালা।" এই উক্তরের মধ্যে আরেকটি প্রশ্নও চকিতে ধলকে গুঠে, 'সত্যকাম' এত নামটির মধ্যে কোনো গুঢ় ইঙ্গিত নিহিত রয়েছে কী ?

১০

সত্যকাম জব্বালের দার্শনিক দৃষ্টিভঙ্গি সম্পর্কে আমাদের কৌতূহল জন্মানো বাস্তবিক। কিন্তু ছান্দোগ্য উপনিষদে আমরা সত্যকাম জব্বালের দার্শনিক উপলব্ধি করে যে বিবরণ পাইছি, তা অজ্ঞাত উপনিষদের সাধারণ ধারা থেকে যত্ন কিছু নয়। শুরুসূত্রে সত্যকাম যে বিভ্রালাত করেছিলেন বলে বিবরণ রয়েছে তা ভাববাসী প্রত্যাখ্যান। কিন্তু সত্যকাম কর্তৃক প্রচারিত নিজস্ব দর্শনচিন্তা যে নিছক ভাববাসী ছিল না, তার কিছু বিচ্ছিন্ন আভাস ছান্দোগ্য উপনিষদে রয়েছে। বিবরণে পাওয়া যায় প্রবাহন জৈবলি উৎকালক আকর্ণিকে কিছু উপদেশ দিয়েছিলেন। প্রবাহন জৈবলি নাম থেকে বোকা যাচ্ছে হ'নি সত্যকাম জব্বালের অপত্য কিংবা শিল্প ছিলেন। উপনিষদে আছে জৈবলি উৎকালক আকর্ণিকে এমন এক বিষয়ে উপদেশ দিয়েছিলেন, যে বিষয় সম্পর্কে আকর্ণির নিজস্ব কোনো জ্ঞান ছিল না। প্রবাহন জৈবলি বলেছেন যে এ বিষয়ে এর আগে অন্ত কোনো ব্রাহ্মণই উপদ্রষ্ট হন'ন বলা প্রয়োজন যে প্রবাহন জৈবলির জাতিপরিচয় দেওয়া হয়েছে ক্ষত্রিয় বলে, আবার আকর্ণিপুত্র থেকেসু এমন ইঙ্গিতও করেছেন যাতে তার ক্ষত্রিয়ত্ব সম্পর্কেও নিঃসন্দেহ হওয়া যায় না।

যাই হোক, প্রবাহন জৈবলি যে জ্ঞান বিতরণ করেছিলেন, তার কিছু অংশ আমরা উদ্ধৃত করছি :

'সেই অগ্নিতে দেবগণ সোমরাজকে আহুতি দেন। সেই আহুতি হইতে গৃহীতংগ হয়। সেই অগ্নিতে দেবগণ গৃহীকে আহুতি দেন, সেই আহুতি হইতে অর

উৎপন্ন হয়। সেই অগ্নিতে দেবগণ অগ্নকে আহুতি দেন, সেই আহুতি হইতে ত্ত্র উৎপন্ন হয়। হে গোতম, নারী অগ্নি, উপস্থ তাহার সম্বন্ধ, যে সন্তাষণ করে, তাহাই যুগ। জননেন্দ্রিয় অগ্নি, মৈথুন অঙ্গার, এবং বহুস্বয়ই স্কুলিক। সেই স্ত্রীরূপ অগ্নিতে দেবগণ ত্ত্রকে আহুতি দেন। সেই আহুতি হইতে গর্ভসঞ্চার হয়।”

এই অংশটুকুও ভাববাদী দর্শনের প্রভাব থেকে সম্পূর্ণ মুক্ত নয়, তবু মনে হয় যে জাবাল-দর্শনের আদি যুক্তটির ‘কছুটা’ আভাস এর মধ্যে ধরা পড়েছে। বৃষ্টির আবাহন কৃষিজীবী সমাজের একটি অপ্রত্যাশিতীয় ক্রিয়া। শস্য উৎপাদনের সঙ্গে সরাসরিভাবে তাকে আচার-অনুষ্ঠানেব মাধ্যমে সম্পৃক্ত করাও কৃষিজীবী সমাজেরই রীতি। আবার সম্ভব প্রজনন এবং শস্য উৎপাদনকে সমজাতীয় প্রাকৃতিক ক্রিয়া হিসাবে গণ্য করা যে লোকায়তিক সমাজেরই একটি বিশিষ্ট দৃষ্টিভঙ্গি, তার উল্লেখ আগে করা হয়েছে। সবচাইতে বড়ো কথা হচ্ছে—অগ্নিকে স্ত্রীর সঙ্গে তুলনা করার ব্যাপারটা সম্পূর্ণ অবৈদিক। অগ্নি পবাক্রমশালী বৈদিক দেবতা, বরঞ্চ তার স্থানিত বীষ যে-কোনো নারীর বারণ করতে সক্ষম নয়, সে কথাটাই পরবর্তী পুরাণ-কাহিনীতে বারবার জোর দিয়ে বলা হয়েছে। সেক্ষেত্রে ‘স্ত্রীই অগ্নি’ এবং দেবগণের ত্ত্র তাতে আহুতি দেওয়া হচ্ছে, এমন প’রকল্পনা নিশ্চিতই কোনো অবৈদিক ঐতিহ্য থেকে এসেছে। পরবর্তী পর্বায়ে প্রবাহণ জৈবলি আবার তার আগেকার বক্তব্যে সারসংক্ষেপ করে বলেছেন :

“যুম হইতে অগ্ন হয়, অগ্ন হইয়া মেঘ হয়, মেঘ হইয়া বর্ষণ করে। তারপর তাহারা এই পৃথিবীতে গ্রীষ্ম ও যব, শ্রব্ধ ও বনস্পতি, তিল ও মাস—এই সব উদ্ভায়। এই অবস্থা দুরতিক্রমীয়। যে যে প্রাণী অগ্নি ভোজন করে, তাহারা রেতঃ-সঞ্জন করে” ইত্যাদি।

প্রবাহণ জৈবলি এখানে শুধু অগ্নি বলেছেন না, গ্রীষ্ম, যব, শ্রব্ধ, বনস্পতি, তিল, মাস ইত্যাদি বহুপ্রকারেব কৃষিজাত উৎপাদনের কথা বলা হয়েছে। উপনিষদের ব্যাখ্যাকাবরা ‘অগ্ন’ শব্দের নানা রকমের আধ্যাত্মিক অর্থ করে থাকেন, কিন্তু গ্রীষ্ম, যব, মাসকলাই, তিল ইত্যাদি নিত্যান্তই বস্তুজগতের উপাদান, এগুলোর উপর আধ্যাত্মিকতা আরোপ করা যুবই কঠিন। এগুলো নিয়ে আলোচনা সম্ভব শুধুমাত্র কৃষিজীবী সমাজ-প্রস্তুত দর্শনেই। প্রবাহণ জৈবলি যদি সত্যকাম জাবালের উত্তরসূরী হিসাবে জৈবলি নামটি বহন করে থাকেন, অন্তরকম হওয়ার কারণ নেই, তাহলে বলব সত্যকাম জাবালের বিভ্রান্ত্যাস পর্বটিকে ব্রহ্মবিজ্ঞার আধরণে মুড়ে

ফেলা সম্ভব হলেও জাবাল-দর্শনের মূল উপাধান কিছু অন্তত টিকে রয়েছে প্রবাহণ জৈবলিঙ্গ বস্তুবোরে মধ্যে ।

ঔপনিষদের বাইরে জাবাল-দর্শনের উল্লেখ আমরা পাঈ রামায়ণের অবোধা-কাণ্ডে । বনবাস থেকে রামচন্দ্রকে ফিরিয়ে আনার জন্য ভরতের সঙ্গে জাবালি বলে একজন কবিও গিয়েছিলেন ( সাহিত্যিক পরম্পরা এ নিয়ে একটি সুন্দর গল্প লিখেছেন, গল্পের নাম 'জাবালি' ) । এই জাবালিও নিঃসন্দেহে সত্যকাম জাবালেরই উত্তরসূরী । রামচন্দ্রকে প্রত্যাগমনে উদ্বুদ্ধ করার জন্য জাবালি যে বস্তুবা রেখেছিলেন, তা সম্পূর্ণই বনবাসী বস্তুবা, সমস্ত ধরনের আধ্যাত্মিক ভাববাদকেই সেখানে বসানো করা হয়েছে । বোকা যায়, রামায়ণ রচনার যুগেও জাবালপন্থীদের লোকায়ত দর্শনের প্রবক্তা হিসাবে ধরে নেওয়া হতো । সত্যকাম জাবালের মাতৃ-পন্থীর উৎস নির্ণয়ের সময়ে আমরা যদি এ কথাটা মনে রাখি যে লোকায়ত দর্শন মূলত ছিল মাতৃতান্ত্রিক আদিম কৃষিজীবী সমাজের জীবনদর্শন, তাহলে অনেক বিদ্রোহের ভট চাড়িয়ে সমস্তাটির সত্য যন্ত্রণ উপলব্ধি করতে আর কোনো অন্তবিবে থাকে না ।

এতকণ আমরা বিদ্রিষ্টভাবে মাতৃপন্থীধারী দুজন ঔপনিষদকারের কথা আলোচনা করলাম । বৃহদারণ্য উপনিষদের একেবারে শেষ অধ্যায়ে আমরা কিন্তু একই সঙ্গে ছত্রিশজনের একটা তালিকা পাচ্ছি, যারা সকলেই মাতৃপন্থীধারী । নামগুলির মধ্যে রয়েছে পৌতিষাযীপুত্র, কাত্যায়নীপুত্র, পৌতরীপুত্র, তারহাভী-পুত্র, পারাশরীপুত্র, কৌলিকীপুত্র ইত্যাদি । এতগুলি মাতৃপন্থীধারী নামের সমাবেশ বৃহদারণ্য উপনিষদের পরিধিষ্টে প্রায় প্রকিপ্তের মতো সন্নিবিষ্ট হলো কেন, সে প্রশ্নের সমাধান সহজ নয় । একটি তথ্য তো খুবই সুস্পষ্ট যে মাতৃগোত্রধারীদের একটি বিস্তৃত সমাজের অস্তিত্বের সাক্ষ্য এই তালিকাটি বহন করছে এবং সে সমাজ বিভ্রাট ছিল ঔপনিষদিক উত্তর ভারতেই । সেই সঙ্গে লক্ষণীয় যে, ঐ তালিকায় যে পদবীগুলি ব্যবহৃত হয়েছে তার অধিকাংশই বৈদিক গোত্রপিতার বা সুপরিজাত বৈদিক কবির নামের জ্বীলিতাঙ্কিত রূপ বলেই প্রতিভাত হয় । সাতবাহন যুগে দক্ষিণ-পশ্চিম ভারতে এমন মাতৃগোত্রধারীদের ব্যাপক সামাজিক সংগঠন যে মহিমাবিত্ত রূপে বিরাজমান ছিল, তা আমরা দেখেছি । তথ্যগুলি থেকে দুটি প্রশ্ন মনে জাগে । প্রথমত, সুদূর অতীতে কী উত্তর ভারত থেকে দক্ষিণ-পশ্চিম ভারত পর্যন্ত একটি বিস্তৃত মাতৃগোত্রধারী সমাজের অস্তিত্ব ছিল ? সাতবাহনরা কী সেই ধারারই পুণ্ড্রপ্রায় অবশেষ ? দ্বিতীয়ত, বৈদিক গোত্রপিতা বলে পরবর্তীযুগে যারা

বীকৃত, তাঁরা কি মূলত মাতৃগোত্রেরই ধারক ছিলেন ? অর্থাৎ গোত্রমাতারা কী পিতৃতান্ত্রিকতার পরবর্তী প্রবাহের চাপে গোত্রপিতার রূপান্তরিত হয়েছেন ?

এই মুহুর্তে অনায়াস ক্ষিপ্ততার প্রশ্ন ছটির জবাব দেওয়া সম্ভব নয়, কিন্তু প্রশ্ন ছটিকে শাখনে রেখে এদেশের সামাজিক ইতিহাসের বিবর্তন সম্পর্কে আরো ব্যাপক এবং সচেতন অনুসন্ধানের অবকাশ যে রয়েছে, একথা যোবহর অস্বীকার করা যায় না।